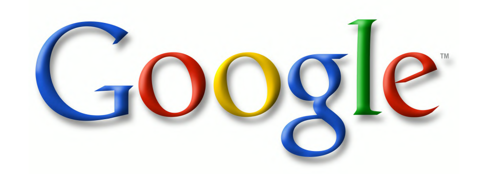





600028558Y



OEUVRES

D'ARISTOTE

LA MORALE

MEAUX. — IMPRIMERIE A. CARRO.

MORALE
D'ARISTOTE

TRADUITE

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(Académie des Sciences morales et politiques)

TOME II

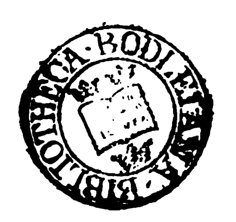
MORALE A NICOMAQUE

LIVRES III A X

PARIS

A. DURAND, LIBRAIRE,
rue des Grès, 5;
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
rue St-André-des-Arts, 41.

1856


BIBLIOTHECA · BODLEIANA

MORALE

A NICOMAQUE.

LIVRE III.

SUITE DE LA THÉORIE DE LA VERTU. — DU COURAGE ET DE LA TEMPÉRANCE.

CHAPITRE PREMIER.

La vertu ne peut s'appliquer qu'à des actes volontaires. — Définition du volontaire et de l'involontaire. — Deux espèces de choses involontaires, par force ou par ignorance. — Première espèce de choses involontaires; divers exemples de choses de force majeure; actions mixtes : elles sont toujours en partie volontaires. — La mort est préférable à certaines actions: l'Alcméon d'Euripide. — Définition générale du volontaire et de l'involontaire. Le plaisir et le bien ne nous contraignent pas. S'en prendre à soi-même est souvent plus juste que de s'en prendre aux causes extérieures.

§ 1. La vertu se rapportant aux passions et aux actes de l'homme, et la louange ou le blâme ne pouvant concerner que les choses volontaires, puisque, dans les choses

Chapitre I. Grande Morale, livre I, chap. 10; Morale à Eudème, livre II, chap. 6 et suivants.

§ 1. *La louange ou le blâme.* Ob-

involontaires, il n'y a lieu qu'au pardon et quelquefois même à la pitié; c'est une étude nécessaire, quand on cherche à se rendre compte de la vertu, que de déterminer ce qu'on doit entendre par volontaire et involontaire. § 2. J'ajoute que cette connaissance est indispensable aussi aux législateurs, pour les éclairer sur les récompenses et les peines qu'ils prononcent.

§ 3. On peut regarder comme involontaires toutes les choses qui se font ou par force majeure ou par ignorance.

Une chose faite par force majeure est celle dont la cause est extérieure, et de telle nature que l'être qui agit ou qui souffre ne contribue en rien à cette cause : par exemple, quand nous sommes entraînés par un vent irrésistible, ou par des gens qui se sont rendus maîtres de notre personne. § 4. Il est des choses encore que nous nous laissons aller à faire, soit par la crainte de maux plus grands, soit sous l'influence de quelque noble motif: par exemple, un tyran maître de vos parents et de vos enfants vous impose quelque chose de honteux; vous pouvez sauver tous ceux qui vous sont chers en vous soumettant; et les perdre, en refusant de vous soumettre; on peut demander si dans un cas pareil, l'acte est invo-

servation mille fois répétée depuis Aristote. — *Au pardon... à la pitié,* sentiments rares dans l'antiquité, et d'autant plus remarquables. — *C'est une étude nécessaire.* Aristote a fait cette étude aussi profondément qu'il l'a pu. Platon ne l'a point en général poussée aussi loin ; et le disciple, on doit le dire à son éloge, a sur ce point surpassé et complété le maître.

§ 2. *Est indispensable aussi aux législateurs.* La loi serait absurde et barbare, si elle ne tenait pas compte des circonstances et des intentions.

§ 3. *Ou par ignorance.* Dans certains cas, l'ignorance est coupable parce qu'elle n'a pas été évitée avec assez de soin, si d'ailleurs elle n'est pas précisément volontaire.

§ 4. *On peut demander.* C'est une

lontaire, ou s'il est volontaire. § 5. Il arrive aussi quelque chose d'analogue au marin qui dans la tempête jette à la mer sa cargaison. Dans les cas ordinaires, personne de gaieté de cœur ne jette à l'eau les biens qu'il possède; mais il n'est pas un homme sensé qui ne soit prêt à le faire, si c'est la condition de son propre salut, ou du salut des autres. § 6. Des actions de ce genre sont, on peut dire, des actions mixtes; mais cependant elles se rapprochent davantage des actions libres et volontaires. Elles sont le résultat d'une préférence, même au moment où on les fait; et le but définitif de l'acte est en rapport avec la circonstance. Quand on dit d'une action qu'elle est volontaire ou involontaire, on entend toujours tenir compte de l'instant où l'on agit. Or, dans les actes que nous venons de citer, on agit encore librement; car le principe qui, pour ces actes, met en mouvement les membres de notre corps qui les exécutent, est en nous; et toutes les fois que le principe est en nous, il ne dépend que de nous de faire ou de ne pas faire les choses. Ce sont donc là des actes volontaires. Mais absolument parlant, on peut bien dire aussi qu'ils sont involontaires; car personne de son plein gré n'accomplirait aucune de ces choses pour elles-mêmes. § 7. Il arrive parfois encore que des actions de ce

sorte de cas de conscience; et dans ces cas extrêmes, c'est à l'individu de juger si le sacrifice qu'on lui demande ne vaut pas plus que les conséquences qu'il peut s'en promettre. Dans certaines circonstances, il est clair que l'honnête homme sacrifiera tout plutôt que de céder.

§ 6. *Des actions mixtes*. L'expression est aussi heureuse qu'elle est vraie. — *Elles se rapprochent davantage des actions libres*. Parce qu'en effet on pourrait, si l'on voulait, ne pas les accomplir, comme Aristote l'explique un peu plus bas. — *De son plein gré*. C'est un sacrifice que la

genre reçoivent de justes louanges, quand on a le courage de supporter l'infamie et la douleur en vue d'un grand et beau résultat. Mais si l'on n'a pas des motifs aussi sérieux, on s'expose à un blâme mérité; car il n'y a qu'un homme méprisable qui puisse affronter l'opprobre sans avoir un aussi noble but, ou qui l'affronte en vue d'un avantage insignifiant. Dans certains cas, si l'on ne va pas jusqu'à donner des louanges, du moins on pardonne à un homme qui fait ce qu'il ne doit pas, dans des épreuves qui dépassent les forces ordinaires de la nature humaine, et qui ne sauraient être supportées par personne.

§ 8. Peut-être est-il certaines choses auxquelles on ne doit jamais se laisser contraindre, et des cas où il vaut mieux mourir en supportant les plus affreux tourments. C'est ainsi que dans la pièce d'Euripide, les motifs qui ont poussé Alcméon au meurtre d'une mère, ne sont que ridicules. § 9. Parfois, il est difficile de discerner lequel des deux partis il convient de choisir, et lequel des deux

raison nous impose, bien que nous soyons libres encore, à nos risques et périls, de ne pas l'écouter.

§ 7. *Mais si l'on n'a pas de motifs aussi sérieux*. C'est que dans ces circonstances délicates, il est besoin d'un esprit juste plus encore que d'un grand cœur. — *Du moins on pardonne*. Voir un peu plus haut le début de ce chapitre.

§ 8. *Peut-être*. Cette locution n'implique pas un véritable doute de la part d'Aristote; c'est une simple précaution de style. — *Il vaut mieux mourir*. L'exemple de Socrate n'était pas très-loin. Socrate aurait pu éviter la condamnation, en faisant à ses juges certaines concessions peu honorables. — *En supportant les plus affreux tourments*. C'est la théorie du Gorgias, page 402 de la traduction de M. Cousin. C'est ce que Régulus a mis en pratique. — *Dans la pièce d'Euripide*. Cette pièce d'Euripide ne nous est pas parvenue. Voir l'édition de F. Didot, tom II, page 636.

§ 9. *Parfois il est difficile de discerner*. C'est là le véritable embarras;

maux on doit supporter de préférence à l'autre. Souvent il est plus difficile encore de s'en tenir fermement au parti qu'on a dû préférer; car la plupart du temps, les choses qu'on prévoit sont bien pénibles et bien tristes; et celles que la contrainte nous impose sont bien honteuses. C'est là ce qui fait qu'on peut louer ou blâmer les gens, selon qu'ils résistent ou qu'ils cèdent à la nécessité.

§ 10. Quels sont donc les actes qu'on doit déclarer involontaires et forcés? Doit-on dire d'une manière absolue qu'un acte est toujours forcé quand la cause est dans les choses du dehors, et quand celui qui agit n'y contribue en rien? Ou bien, doit-on dire que des choses, involontaires en soi, et que pour l'instant on subit de préférence à d'autres, leur principe résidant toujours dans l'être qui agit, sont bien involontaires en soi, si l'on veut, mais qu'elles deviennent, dans le cas donné, volontaires, puisqu'on les choisit à la place de certaines autres? En fait, les actions de cette espèce ressemblent davantage à des actes libres. Nos actions sont toujours relatives à des cas particuliers; et les cas particuliers ne dépendent que de notre volonté. Mais il reste toujours très-difficile d'indiquer le choix qu'on doit faire, au milieu de ces innombrables nuances que présentent les circonstances particulières.

§ 11. On ne peut pas soutenir d'ailleurs que le plaisir

et une fois qu'on a compris le devoir, on est assez près de le remplir — *Il est plus difficile encore.* La persévérance dans l'héroïsme exige en effet plus de vertu encore que l'acte héroïque lui-même, qui le plus souvent ne dure que peu de temps.

§ 10. *Ressemblent davantage à des actes libres.* C'est ce qu'Aristote a déjà dit un peu plus haut.

§ 11 *On ne peut pas soutenir d'ailleurs.* Ce serait nier complètement la liberté dans l'homme. — *Que grâce à ces deux mobiles.* Sous

ou le bien nous contraignent, et qu'ils exercent sur nous un empire irrésistible, en qualité de causes extérieures ; car à ce compte, tout en nous serait contraint et forcé, puisque tous tant que nous sommes, nous ne faisons tout ce que nous faisons que grâce à ces deux mobiles, tantôt avec peine, si c'est par force et à contre-cœur, tantôt avec un grand bonheur, quand c'est du plaisir que nous y trouvons. Mais il serait vraiment par trop plaisant de s'en prendre aux causes du dehors, au lieu de s'en prendre à soi-même, quand on se laisse si facilement entraîner à ces séductions, et de s'attribuer à soi tout le bien, en rejetant sur le plaisir toutes les fautes que l'on commet. § 12. Il n'y a donc de forcé et d'involontaire que ce qui a sa cause au dehors, sans que l'être qui est contraint et forcé puisse y être absolument pour rien.

l'idée de plaisir Aristote comprend aussi son contraire, l'idée de douleur. Voir plus haut le début de cet ouvrage, où l'unique mobile de l'activité humaine est le sentiment d'un bien quelconque.

§ 12. *Il n'y a donc...* Voilà la vraie définition de l'involontaire ; et la conséquence, qu'Aristote ne tire pas de cette discussion, mais qui en sort évidemment, c'est que la volonté de l'homme est invincible, et que rien au monde ne peut la faire fléchir malgré elle.

CHAPITRE II.

Suite : seconde espèce des choses involontaires ; les choses involontaires par ignorance ; deux conditions : elles doivent être suivies de douleur et de repentir. — Il faut distinguer entre agir par ignorance, et agir sans savoir ce qu'on fait. — Exemples divers. — Définition de l'acte volontaire ; les actions inspirées par la passion ou le désir ne sont pas involontaires.

§ 1. Quant aux actes par ignorance, tout s'y fait, il est vrai, sans que notre volonté y participe ; mais il n'y a réellement contre notre volonté que ce qui nous cause de la peine et du repentir. L'homme qui a fait quelque chose sans savoir ce qu'il faisait, mais qui n'a point éprouvé de peine à la suite de son acte, n'a pas agi volontairement sans doute, puisqu'il ne savait pas ce qu'était son action ; mais on ne peut pas dire non plus qu'il ait agi contre sa volonté, puisque de son action il n'est pas résulté de peine pour lui. Ainsi, dans toutes les actions qui sont faites par ignorance, celui qui a plus tard à s'en repentir

Ch. II. Gr. Morale, livre I, ch. II et suiv. ; Morale à Eudème, livre II, ch. 6.

§ 1. *Que ce qui nous cause de la peine ou du repentir.* Je ne crois pas cette distinction très-juste. Si Aristote se bornait, au repentir l'idée serait vraie, parce qu'en effet on ne se repent pas d'un acte qui a été fait par pure ignorance ; mais l'on peut ressentir la plus vive et la plus légitime douleur d'un acte que l'ignorance a fait commettre. Du reste Aristote semble, un peu plus bas, se réformer lui-même ; et il ne parle plus que du repentir tout seul. Il est possible en outre que la peine dont il parle ici, soit celle qui

paraît avoir agi contre son gré ; celui au contraire qui n'a point à se repentir d'avoir agi, est dans une tout autre position, et l'on peut dire simplement de lui qu'il agissait sans volonté. Il est bon de mettre cette nuance dans l'expression et de la désigner par un mot spécial, puisque la situation est différente. § 2. Il est possible de signaler encore une différence entre faire quelque chose par ignorance, et agir en ignorant ce qu'on fait. Ainsi, dans l'ivresse, dans la colère, on ne peut pas dire qu'on agisse par ignorance ; l'on agit seulement sous l'empire de ces dispositions ; on n'agit pas en connaissance de cause ; et c'est au contraire en ignorant ce qu'on fait. Ainsi, tout être méchant ignore et ce qu'il faut faire et ce qu'il convient d'éviter ; car c'est par une faute de cette espèce que les hommes commettent des injustices, et, d'une manière plus générale, qu'ils sont vicieux.

§ 3. Mais on ne peut pas prétendre appliquer le nom d'involontaire à l'action d'un homme, parce qu'il méconnaît son intérêt. L'ignorance qui préside au choix même de l'agent n'est pas cause que son acte soit involontaire ; elle est cause uniquement de sa perversité. Ce n'est pas non plus l'ignorance en général qu'il faut accuser, bien

accompagne toujours le repentir. — *Qu'il agissait sans volonté.* Et non contre sa volonté. — *Cette nuance.* Elle est délicate, mais elle est exacte.

§ 2. *Encore une différence.* Celle-là est exacte également. Dans l'ivresse, où l'on n'est plus maître de soi, on ignore certainement ce qu'on fait; et l'on ne peut pas dire pourtant que l'on pèche par ignorance. — *Ainsi tout être méchant ignore....* Il ne faut pas confondre cette maxime avec celle de Platon qui soutient que le vice est involontaire, et que l'on n'est méchant que malgré soi. Selon Aristote, il dépend du méchant de corriger son ignorance.

§ 3. *L'ignorance en général.* On reconnaît ici la direction toute pra-

que ce soit sous cette forme que se produise ordinairement le blâme ; mais c'est l'ignorance particulière, spéciale pour les choses, et dans les choses auxquelles s'applique l'action dont il s'agit. C'est aussi dans ces limites qu'il y a place, soit pour la pitié, soit pour le pardon ; car celui qui fait quelqu'une de ces choses coupables, sans savoir qu'il les fait, agit involontairement.

§ 4. Il ne serait peut-être pas sans utilité de déterminer précisément pour les actions de ce genre leur nature et leur nombre, et de rechercher quelle est la personne qui les commet, ce qu'elle fait en les commettant, dans quel but et dans quel moment il lui est arrivé de les commettre. Parfois, il faut se demander aussi avec quoi l'on agit dans ces cas ; et par exemple, si c'est avec un instrument ; pour quelle cause, et par exemple, si c'est pour se sauver de quelque danger ; enfin de quelle manière, et par exemple, si c'est avec douceur ou avec violence. § 5. Ce sont là des circonstances où personne, à moins de folie, ne peut jamais prétexter d'ignorance, parce que évidemment on ne peut pas ignorer quelle est la personne qui agit. Car comment s'ignorer, dit-on, soi-même ? Mais on peut fort bien ignorer ce qu'on fait. Par exemple, on peut dire qu'en parlant, un mot est échappé ; on peut dire encore qu'on ne savait pas qu'il fût défendu de parler des choses dont on parlait : témoin l'indiscrétion d'Eschyle sur les mystères. On peut

tique de la morale péripatéticienne.

§ 4. *Il ne serait peut-être pas non plus sans utilité.* Ce sont là des considérations qui ont en effet le plus grand poids devant les tribunaux. Le jugement serait inique s'il n'en tenait pas compte. En morale, ces détails ne sont pas non plus inutiles ; mais il ne faudrait pas les pousser trop loin.

§ 5. *L'indiscrétion d'Eschyle.* Il paraît qu'Eschyle avait révélé cer-

encore, en voulant montrer le mécanisme d'une machine. la faire partir sans intention, comme celui qui laisserait partir le trait d'une catapulte. Dans d'autres cas, on peut comme Mérope prendre son propre fils pour un ennemi mortel, croire qu'une lance pointue a le fer émoussé, prendre une pierre de taille pour une pierre ponce, tuer quelqu'un d'un coup en voulant le défendre, ou lui faire quelque grave blessure en ne voulant que lui démontrer quelque tour d'adresse, ainsi que font les lutteurs quand ils préludent à leurs combats. § 6. Comme ce genre d'ignorance concerne toujours les choses dans lesquelles consiste l'action, celui qui en agissant ignore quelqu'une de ces circonstances, semble par cela même agir malgré sa volonté, et surtout dans les deux points les plus graves, qui sont ici, d'abord l'objet même de l'action, et ensuite le but que l'on se propose en la faisant.

§ 7. Mais, nous le répétons, pour que l'action puisse dans le cas d'une telle ignorance être justement qualifiée d'involontaire, il faut de plus qu'elle cause de la peine, et qu'elle entraîne du repentir après elle.

§ 8. Ainsi, l'acte involontaire étant celui qui est fait

taines cérémonies des mystères dans quatre ou cinq de ses pièces perdues, le Sisyphe, l'Œdipe, l'Iphigénie, les Archers, etc. Il fut traduit devant l'Aréopage qui l'acquitta, non par les motifs qu'Aristote semble alléguer, mais à cause du courage qu'il avait montré à Marathon, ainsi que son frère. — *Comme Mérope.* Euripide avait sur ce sujet une pièce intitulée Cresphonte, et qui ne nous est pas parvenue. Il est probable qu'Aristote y fait ici allusion; car il vient de rappeler l'exemple d'Eschyle.

§ 6. *Le but que l'on se propose.* L'accident est toujours contre l'intention de celui qui le cause.

§ 7. *Qu'elle cause de la peine.* Voir la remarque faite un peu plus haut, au début de ce chapitre.

§ 8. *L'acte volontaire.* La définition du volontaire ressort nécessaire-

par force majeure ou par ignorance, l'acte volontaire semblerait être l'acte dont le principe est dans l'agent lui-même, qui sait en détail toutes les conditions que son action renferme. § 9. Ainsi, l'on ne peut pas à bon droit appeler involontaires les actes que nous font faire la colère et le désir. § 10. Une première raison, c'est que, ceci admis, il en résulterait qu'aucun être autre que l'homme n'agirait volontairement, pas même les enfants. § 11. Peut-on dire vraiment que nous ne faisons jamais rien de notre pleine et libre volonté, dans les choses de colère ou de désir? Ou bien doit-on faire ici une distinction et prétendre qu'alors nous faisons le bien volontairement, et que nous faisons le mal contre notre volonté? Mais ne serait-il pas ridicule d'admettre cette distinction, puisqu'il n'y a ici qu'un seul et même agent qui cause tous ces actes? § 12. D'une autre part, ce serait peut-être une grave erreur que d'appeler involontaires des choses que l'on doit souhaiter d'avoir. Par exemple, n'y a-t-il pas certains cas où il faut savoir se mettre en colère? N'y

ment, par opposition, de la définition de l'involontaire. Aristote a mieux fait du reste de commencer par cette dernière qui est plus frappante.

§ 9. *La colère et le désir.* Parce qu'en effet nous pouvons toujours, si nous avons l'habitude de nous maîtriser, les dominer l'un et l'autre.

§ 10. *Ceci admis, il en résulterait.* L'expression d'Aristote est fort concise; j'ai dû la paraphraser pour rendre la pensée plus claire.

§ 11. *Peut-on dire vraiment.* J'ai suivi la forme interrogative, qu'a prise Aristote, bien qu'elle obscurcisse un peu la pensée. — *Veut-on faire ici une distinction.* Je crois qu'Aristote a ici en vue la fameuse théorie de Platon, qui soutient que le mal est toujours involontaire.

§ 12. *Des choses que l'on doit souhaiter d'avoir.* L'argument ne semble pas très-juste. Il y a des choses qu'on peut souhaiter d'avoir et qui sont en dehors de notre volonté, le génie, la beauté, etc. Il faut ajouter, « et qui dépendent de nous. »

a-t-il pas certaines choses qu'il convient de désirer, comme la santé et la science? § 13. Les choses réellement involontaires sont pénibles; celles au contraire qu'on désire ne sont jamais qu'agréables. § 14. De plus, est-ce que les erreurs du raisonnement, et celles du cœur ne sont pas également involontaires? Où est la différence des unes et des autres? Ne sont-elles pas tout pareillement à fuir?

§ 15. Les passions que la raison ne conduit pas, n'en appartiennent pas moins à la nature humaine, tout aussi bien que les actions qui sont inspirées à l'homme par la colère et le désir. Concluons donc qu'il serait vraiment absurde de déclarer que ces choses-là ne sont pas soumises à notre volonté.

§ 13. *Les choses réellement involontaires sont pénibles.* Cet argument est plus vrai, sans l'être non plus entièrement.

§ 14. *Les erreurs du raisonnement et celles du cœur.* C'est en ce sens que Platon a soutenu que le mal est toujours involontaire.

§ 15. *Les passions que la raison ne conduit pas.* Mais qu'elle pourrait conduire; et c'est là ce qui fait que les actes qu'elles provoquent doivent passer pour volontaires, parce qu'il ne tenait qu'à nous de les prévenir. — *Que ces choses-là.* Les actions qu'inspirent la colère et le désir, et dont il a été question un peu plus haut.

CHAPITRE III.

Théorie de la préférence morale, ou intention; on ne peut la confondre ni avec le désir, ni avec la passion, ni avec la volonté, ni avec la pensée; rapports et différences de l'intention avec toutes ces choses. — La préférence morale peut se confondre avec la délibération qui précède nos résolutions.

§ 1. Après avoir distingué et défini ce qu'on doit entendre par volontaire et involontaire, l'étude que nous devons faire à la suite, c'est celle de la préférence ou intention qui détermine nos résolutions. L'intention paraît être l'élément le plus essentiel de la vertu ; et bien mieux que les actions mêmes de l'agent, elle nous permet d'apprécier ses qualités morales.

§ 2. D'abord, la préférence morale ou intention est bien certainement quelque chose de volontaire ; mais l'intention n'est pas identique à la volonté, qui s'étend plus loin qu'elle. Ainsi, les enfants et les autres animaux ont bien une part de volonté ; mais ils n'ont pas de préférence ni d'intention raisonnées. Nous pouvons bien appeler volon-

Ch. III. Gr. Morale, livre I, ch. 14 et 15; Morale à Eudème, livre II, ch. 10.

§ 1. *Celle de la préférence ou intention.* J'ai dû mettre ces deux mots pour rendre toute la force du seul mot qu'emploie Aristote. — *L'élément le plus essentiel de la vertu.* C'est ainsi que Kant a dit qu'il n'y a qu'une seule chose au monde qu'on puisse tenir pour absolument bonne, c'est une bonne volonté. Métaphysique des mœurs, p. 13, traduction de M. J. Barni.

§ 2. *L'intention n'est pas identique à la volonté.* L'exemple que

taires des actes spontanés et subits ; mais nous ne disons pas qu'ils sont le résultat d'une préférence réfléchie ou intention.

§ 3. Quand pour expliquer ce qu'est l'intention, on la nomme un désir, un sentiment de cœur, une volonté, un jugement d'une certaine sorte, on ne lui donne pas des noms très-exacts. La préférence, l'intention qui choisit, ne peut pas être le partage des êtres sans raison, tandis que ces êtres sont susceptibles de désir et de passion. § 4. L'intempérant qui ne sait pas se dominer agit par désir ; il n'agit pas avec intention et préférence. Au contraire, l'homme tempérant agit avec intention, avec une préférence réfléchie ; il n'agit pas par l'impulsion de ses désirs. § 5. Ajoutez que le désir peut être souvent l'opposé de l'intention, et que le désir n'est jamais l'opposé du désir. Enfin, le désir s'adresse à ce qui est agréable ou pénible ; l'intention, la préférence réfléchie ne s'adresse ni à la peine, ni au plaisir.

§ 6. L'intention ou préférence morale peut encore se confondre avec la passion que le cœur inspire ; mais rien ne ressemble moins aux actions déterminées par l'intention réfléchie, que celles qui nous sont dictées par le cœur.

§ 7. L'intention, la préférence morale, n'est pas non

donne Aristote un peu plus bas est frappant de vérité, et il explique parfaitement sa pensée.

§ 3. *Un désir, un sentiment du cœur.* L'analyse d'Aristote est ici très-exacte et très-fine. J'ai tâché de rendre dans notre langue ces nuances si délicates ; mais je ne me flatte pas d'y avoir toujours réussi. — *L'intention qui choisit.* Paraphrase du mot grec que j'ai rendu par « préférence. »

§ 6. *Avec la passion que le cœur inspire.* J'ai dû encore paraphraser.

plus davantage la volonté, bien qu'elle en semble fort voisine. L'intention réfléchie, la préférence ne s'adresse jamais à des choses impossibles; et si quelqu'un disait qu'il préfère et choisit ces choses avec intention, il semblerait être fou. Au contraire, la volonté peut s'adresser même à des choses impossibles; et l'on peut vouloir, par exemple, l'immortalité. § 8. La volonté s'applique indifféremment à des choses qu'on ne doit pas du tout faire soi-même; par exemple, à la victoire de tel acteur, de tel athlète auxquels on souhaite le prix. Mais personne ne dira que c'est son intention qui préfère ces choses; il le dira seulement des choses qu'il croit pouvoir faire personnellement. § 9. Ajoutez que la volonté, le désir, regarde surtout le but qu'il poursuit; l'intention, la préférence réfléchie, considère plutôt les moyens qui peuvent y mener. Ainsi, nous désirons, nous voulons la santé; mais nous choisissons avec une intention réfléchie les moyens qui peuvent nous la donner; nous désirons, nous voulons être heureux, et nous disons très-bien que nous voulons l'être; nous ne pourrions pas dire convenablement que nous en avons l'intention. C'est que, encore une fois, l'intention ne s'applique évidemment qu'aux choses qui dépendent de nous.

§ 7. *Bien qu'elle en semble fort voisine.* Voir un peu plus haut la distinction qui vient d'être établie entre les actes volontaires et les actes faits avec intention. — *Et l'on peut vouloir l'immortalité.* On a voulu tirer de ce passage la conséquence qu'Aristote ne croyait pas à l'immortalité de l'âme; c'est une erreur; il veut dire seulement que l'homme peut vouloir ne jamais mourir, tout absurde que cela est. Il aurait peut-être été plus exact de dire : « on peut désirer l'immortalité. »

§ 8. *La volonté s'applique...* Ici encore il semble qu'il y a plutôt désir que volonté dans l'exemple que cite Aristote; mais il confond souvent la volonté et le désir.

§ 9. *L'intention ne s'applique évi-*

§ 10. Enfin, on ne peut pas dire non plus que l'intention soit le jugement, la pensée ; car le jugement s'applique à tout, aux choses éternelles et aux choses impossibles, tout aussi bien qu'à celles qui dépendent de nous seuls. Les distinctions qu'on fait pour le jugement sont celles du vrai et du faux, ce ne sont pas celles du bien et du mal ; et ces dernières distinctions sont surtout applicables à l'intention, à la préférence réfléchie. § 11. S'il est impossible que personne confonde d'une manière générale l'intention avec le jugement, il n'est pas même possible qu'on la confonde avec tel jugement particulier. C'est parce que nous choisissons avec intention le bien et le mal que nous avons tel ou tel caractère moral ; ce n'est pas parce que nous en jugeons et y pensons. § 12. Notre intention s'applique à rechercher telle chose, à fuir telle autre, ou à faire tels autres actes analogues ; tandis que le jugement nous sert à comprendre ce que sont les choses, à quoi elles servent, et comment on les peut employer. Mais ce n'est pas précisément par le jugement que nous nous déterminons dans nos préférences à fuir les choses ou à les rechercher.

§ 13. On loue l'intention, parce qu'elle s'adresse à l'objet qui convient, plutôt que parce qu'elle est droite ;

demment... Voilà la distinction véritable. L'intention ne s'adresse qu'aux choses qui dépendent de l'homme. Le désir au contraire peut se prendre à tout, même aux choses les plus impossibles.

§ 10. *Soit le jugement, la pensée.* C'est la dernière des alternatives qu'Aristote avait posées un peu plus haut.

§ 13. *Plutôt que parce qu'elle est droite.* Au fond, il semble que c'est la même chose. Si l'intention est droite, elle s'adresse à ce qui convient ; et si elle s'adresse à ce qui convient, c'est qu'elle est droite. —

mais on loue le jugement surtout parce qu'il est vrai. Notre intention, notre préférence, choisit les choses que nous savons être bonnes. Notre jugement, notre pensée, s'applique à des choses que nous ne connaissons même pas du tout. § 14. D'autre part, les gens qui adoptent et préfèrent dans leur conduite le meilleur parti, ne sont pas toujours les mêmes qui en jugent le mieux par la pensée ; parfois, ceux qui jugent le mieux les choses, préfèrent pourtant dans leurs actions, à cause de leur perversité, ce qu'il ne faudrait pas préférer. § 15. Quant à savoir si le jugement précède ou suit l'intention, peu nous importe ; car ce n'est pas là ce que nous cherchons pour le moment ; nous recherchons seulement si l'intention ou préférence morale est identique à la pensée, sous quelque forme que ce soit.

§ 16. Qu'est-ce donc précisément que l'intention ou préférence réfléchie ? Quelle est sa nature, si elle n'est aucune des choses que nous venons d'énumérer ? Ce qui est certain, c'est qu'elle est volontaire ; mais tout acte volontaire n'est pas un acte d'intention, un acte de préférence dicté par la réflexion. Faut-il confondre l'intention avec la préméditation, avec la délibération qui pré-

Parce qu'il est vrai. Répétition de ce qui vient d'être dit.

§ 14. *Les mêmes qui en jugent le mieux.* La pratique de la vie atteste tous les jours combien cette observation est juste.

§ 15. *Ce que nous cherchons pour le moment.* Il serait difficile de ne pas admirer toute cette discussion si vraie et si délicate.

§ 16. *C'est qu'elle est volontaire.* Et par conséquent elle est libre. L'homme est responsable moralement de ses intentions, s'il ne l'est que de ses actes devant les lois. — *N'est pas un acte d'intention.* Aristote vient déjà de dire ceci. — *L'intention avec la préméditation.* On ne peut pas tout à fait les confondre ; et la préméditation s'étend plus loin

cède nos résolutions ? Oui, sans doute ; car la préférence morale, l'intention est toujours accompagnée de raison et de réflexion ; et le mot même qui la désigne, dans la langue grecque, montre assez qu'elle choisit certaines choses préférablement à certaines autres.

CHAPITRE IV.

De la délibération. La délibération ne peut porter que sur les choses qui sont en notre pouvoir; il n'y a pas de délibération possible sur les choses éternelles, ni dans les sciences exactes; il n'y a de délibération que dans les choses obscures et douteuses. — La délibération porte sur les moyens qu'on doit employer et non sur la fin qu'on désire; elle ne concerne que les choses que nous croyons possibles. — Description de l'objet de la délibération; la préférence vient après la délibération; exemple tiré d'Homère. — Dernière définition de la préférence morale.

§ 1. Peut-on délibérer sur toutes choses sans exception ? Tout est-il matière à délibération ? Ou bien n'y a-t-il pas certaines choses où la délibération n'est pas

que l'intention. — *Dans la langue grecque.* J'ai dû ajouter ceci parce que j'écris en français. Etymologiquement le mot d' « intention » atteste bien aussi une sorte de délibération antérieure à l'acte. Mais cette association d'idées n'y est pas aussi marquée que dans le mot grec.

Ch. IV. Gr. Morale, livre I, ch. 17; Morale à Eudème, livre II, ch. 10 et 11.

§ 1. *Peut-on délibérer sur toutes choses.* Cette discussion complète sans doute toutes celles qui précèdent; mais Aristote s'y arrête peut-être un peu longuement.

possible ? § 2. D'ailleurs, il va sans dire que l'objet de la délibération dont je parle ici, n'est pas l'objet sur lequel ne délibère qu'un homme frappé de sottise ou de folie ; c'est seulement l'objet sur lequel délibère l'homme qui jouit de toute sa raison ? § 3. Ainsi, personne ne délibère sur les choses et les vérités éternelles, par exemple sur le monde ; ni sur cet axiôme que le diamètre et le côté sont incommensurables. § 4. On ne peut délibérer davantage sur certaines choses qui sont soumises au mouvement, mais qui s'accomplissent toujours suivant les mêmes lois, soit par une nécessité invincible, soit par leur nature, soit par toute autre cause ; comme sont par exemple les mouvements d'équinoxe et de solstice pour le soleil. § 5. Il n'est pas possible non plus qu'on délibère sur les choses qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, les sécheresses et les pluies ; ni sur les évènements qui dépendent uniquement du hasard, comme la trouvaille d'un trésor. § 6. La délibération ne peut même pas s'appliquer sans exception à toutes les choses purement humaines ; et ainsi, un Lacédémonien n'ira pas délibérer sur la meilleure mesure politique qu'aient à prendre les Scythes ; car rien de tout cela ne

§ 2. *D'ailleurs il va sans dire.* Cette remarque ne paraît pas en effet très-nécessaire ; et comme le dit Aristote, la chose allant de soi, il eût été aussi bien de la passer sous silence.

§ 3. *Le diamètre et le côté,* d'un carré. La diagonale serait une expression plus juste.

§ 4. *Soumises au mouvement.* Par opposition aux choses éternelles qu'on suppose immobiles et immuables.

§ 5. *Tantôt d'une façon et tantôt d'une autre.* C'est-à-dire tout à fait soumises au hasard, en ce que nous ne pouvons pas en diriger les causes, ni même souvent les expliquer.

§ 6. *Les choses purement humaines.* qui sont hors de notre action.

peut se produire par notre intervention et ne dépend de nous.

§ 7. Nous ne délibérons que sur les choses qui sont en notre pouvoir ; et ces choses-là sont précisément toutes celles dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. Ainsi, la nature, la nécessité, le hasard, paraissent être les causes de bien des choses ; mais il faut compter de plus l'intelligence, et tout ce qui se produit par la volonté de l'homme. Les hommes délibèrent, chacun en ce qui le concerne, sur les choses qu'ils se croient en pouvoir de faire. § 8. Dans les sciences exactes et indépendantes de tout arbitraire, il n'y a pas lieu de délibérer ; par exemple dans la grammaire, où il n'y a pas d'alternative et d'incertitude possibles sur l'orthographe des mots. Mais nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous, et qui ne sont pas toujours invariablement d'une seule et même façon ; par exemple, on délibère sur les choses de médecine, sur les spéculations de commerce et d'affaires. On délibère sur l'art de la navigation plus que sur l'art de la gymnastique, à proportion même que le premier de ces arts est moins précis que le second. § 9. Il en est de même pour tout le reste, et l'on délibère bien plus dans les arts que dans les

§ 7. *Et tout ce qui se produit par la volonté de l'homme.* C'est-à-dire tous les actes libres.

§ 8. *Dans les sciences exactes.* Aristote vient déjà de citer plus haut un exemple mathématique. — *Sur l'orthographe des mots.* Dans la Grande Morale, livre I, ch. 16, Aristote reprend de nouveau cet exemple, et précise les choses encore davantage. — *Est moins précis que le second.* Il paraît qu'en effet les anciens avaient porté les règles gymnastiques à un dégré de précision dont nous pouvons à peine nous faire une idée. On peut le voir par un grand nombre de passages d'Hippocrate.

§ 9. *Dans les arts que dans les sciences.* Il résulte de ce qui précède

sciences, parce que les arts offrent bien plus matière à l'incertitude et aux dissentiments.

§ 10. La délibération s'applique donc spécialement aux choses qui, tout en étant soumises à des règles ordinaires, sont cependant obscures dans leur issue particulière, et pour lesquelles on ne peut rien préciser à l'avance. Ce sont les choses où lorsqu'elles sont importantes, nous appelons à notre aide des conseils plus éclairés que les nôtres, parce que nous nous défions de notre seul discernement et de notre insuffisance dans ces cas douteux. § 11. Au reste, nous ne délibérons pas en général sur le but que nous nous proposons; c'est plutôt sur les moyens qui doivent nous y conduire. Ainsi, le médecin ne délibère pas pour savoir s'il doit guérir ses malades, ni l'orateur pour savoir s'il doit persuader son auditoire, ni l'homme d'État pour savoir s'il doit faire de bonnes lois; en un mot, dans aucun autre genre, on ne délibère sur la fin spéciale qu'on poursuit; mais une fois qu'on s'est posé un certain but, on cherche comment et par quels moyens on y pourra parvenir. S'il y a plusieurs moyens de l'atteindre, on recherche avec un redoublement d'attention quel est entre tous le plus facile et le plus accompli; s'il n'y en a qu'un seul, on se demande comment on obtiendra par ce moyen unique la chose qu'on désire. On cherchera même encore pour ce moyen par quelle voie on pourra s'en rendre maître, jusqu'à ce qu'on soit arrivé à la cause première, qui se trouve être la dernière qu'on découvre dans cette

qu'il n'y a pas matière à délibération dans les sciences.

§ 11. *En général.* La restriction est indispensable; car on peut fort bien hésiter entre deux buts différents; et alors on délibère pour

investigation. De fait, quand on délibère, on semble chercher quelque chose par le procédé qui vient d'être décrit et faire une analyse pareille à celle qu'on applique aux figures de géométrie qu'on veut démontrer. § 12. D'ailleurs, toute recherche évidemment n'est pas une délibération, témoin les recherches mathématiques ; mais toute délibération est une recherche, et le dernier terme qu'on trouve dans l'analyse à laquelle on se livre, est le premier qu'on doive employer pour produire la chose qu'on souhaite. § 13. Que si l'on arrive à reconnaître qu'elle est impossible, on y renonce ; et par exemple, si, quand on a besoin d'argent, on voit qu'on ne peut s'en procurer. Mais si elle paraît possible, alors on s'efforce de la faire ; et nous plaçons parmi les choses possibles toutes celles que nous pouvons faire par nous seuls ou par le moyen de nos amis ; car ce que nous faisons par eux est bien aussi en quelque sorte fait par nous, puisque c'est en nous que se trouve le principe de leur action. § 14. Parfois ce sont les instruments qu'on cherche en délibérant ; d'autres fois, c'est l'usage qu'il convient d'en faire ; et de même dans toutes les occasions, ce qu'on cherche, c'est tantôt le moyen qu'on emploiera, tantôt la manière dont il faudra s'y prendre, et tantôt la personne qu'il faudra faire intervenir.

§ 15. Ainsi donc, c'est toujours l'homme qui, comme

savoir auquel on doit s'attacher de préférence. — *Faire une analyse.* Parce qu'en géométrie on remonte de théorème en théorème jusqu'au principe supérieur.

§ 12. *Toute recherche évidemment n'est pas une délibération.* C'est une simple application de l'intelligence où l'alternative n'est pas possible.

§ 13. *Ou par le moyen de nos amis.* Le terme est un peu étroit ; et il vaudrait mieux dire d'une manière

on vient de le dire, est le principe même de ses actions; la délibération porte sur les choses qu'il peut faire; et les actes ont toujours pour but d'autres choses qu'eux-mêmes. § 16. Par conséquent, ce n'est pas sur la fin même qu'on délibère, mais sur les moyens qui peuvent y mener. On ne délibère pas non plus sur les choses individuelles et particulières; par exemple, pour savoir si cet objet qu'on a sous les yeux est du pain, ni s'il est bien cuit, ni s'il est fabriqué convenablement; car, ce sont là des choses que la sensation suffit à juger; et, si l'on avait à délibérer toujours et de tout, on se perdrait dans l'infini. § 17. Mais l'objet de la délibération est le même que celui de l'intention ou préférence, à cette seule différence près, que l'objet de l'intention, ou de la préférence, doit être déjà préalablement fixé. L'objet auquel le jugement s'arrête après une délibération réfléchie, est celui que l'intention préfère, puisqu'on cesse de rechercher comment on doit agir, du moment qu'on a ramené la cause de l'action à soi-même, et qu'on l'a rapportée à cette faculté qui en nous dirige et gouverne toutes les autres; car c'est elle qui préfère et choisit avec intention. § 18. Cette distinction se peut voir avec pleine évidence, même dans les antiques gouvernements dont

plus générale : « par le moyen de nos semblables, » ou mieux encore « par le moyen d'intermédiaires. »

§ 15. *D'autres choses qu'eux-mêmes.* Ne fût-ce que le plaisir même qu'ils nous procurent.

§ 16. *Sur les choses individuelles.* Que la sensation seule décide, et qu'elle nous fait connaître.

§ 17. *Préalablement fixé.* Tandis que dans la délibération, on le cherche, et qu'on ne le connaît pas à l'avance. — *Dirige toutes les autres.* La raison.

§ 18. *Cette distinction se peut voir... Homère.* L'autorité d'Homère ne paraît pas ici très-bien choisie; et l'on ne saurait indiquer précisément

Homère nous a retracé l'image ; on y voit les rois an
cer au peuple les résolutions qu'ils ont préférées, e
qu'ils ont l'intention de faire.

§ 19. Ainsi, l'objet de notre préférence, sur le
on délibère, et qu'on désire, étant toujours une c
qui dépend de nous, on pourra définir l'intention
préférence, le désir réfléchi et délibéré des choses
dépendent de nous seuls ; car nous jugeons après a
délibéré ; et ensuite, nous désirons l'objet d'après n
délibération et notre résolution volontaire.

§ 20. Cette simple esquisse que nous venons de
cer de la préférence morale ou intention, suffit pour m
trer ce qu'elle est et quelles choses elle concerne, et p
faire voir qu'elle ne s'adresse jamais qu'à la reche
des moyens qui peuvent mener au but qu'on pour

à quels passages Aristote veut faire allusion.

§ 19. *Et ensuite nous désirons.* Il faudrait dire : « Nous voulons ; » car le désir est spontané, et il ne dépend en rien de nous ; évidemment il ne vient pas après une mûre réflexion. Il naît en nous sans que nous puissions souvent nous en rendre compte ; parfois même, il est irrésistibl l'intention ne l'est jamais.

§ 20. *Cette simple esquisse.* toujours avec cette modestie qu tote parle de ses travaux. M quelques taches que j'ai dû sig cette « simple » esquisse est un d'œuvre, qui n'a rien de supérie morale.

CHAPITRE V.

L'objet véritable de la volonté, c'est le bien : explication de cette théorie ; difficultés des systèmes qui croient que l'homme poursuit le véritable bien, et de ceux qui croient qu'il ne poursuit que le bien apparent. — Avantage de l'homme vertueux ; il n'y a que lui qui sache trouver le vrai dans tous les cas.

§ 1. On a dit que la délibération et la volonté s'appliquent au but qu'on recherche. Mais, ce but, selon les uns, est le bien lui-même ; et selon les autres, c'est seulement ce qui nous paraît être le bien. § 2. Quand on soutient que le bien seul est l'objet de la volonté, on risque de tomber dans cette contradiction, que ce que veut l'homme dont la préférence a été mauvaise, n'est pas voulu réellement par lui ; car du moment que la chose est l'objet de la volonté, elle est bonne selon cette théorie ; et cependant, elle était mauvaise, puisque sa préférence s'était égarée. § 3. D'un autre côté, si l'on prétend que la volonté poursuit, non pas le bien lui-même, mais seulement le bien apparent, il s'ensuit

Ch. V. Gr. Morale, livre I, ch. 18 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Le bien lui-même.... ce qui nous paraît...* Au fond c'est la même chose ; l'individu ne peut agir qu'en vue de ce qu'il croit être le bien. A cette condition, il est vertueux. Il peut se tromper. Mais il n'est pas coupable, s'il a fait ce qu'il dépendait de lui pour atteindre la vérité. C'est du reste une distinction qu'Aristote fera lui-même un peu plus bas.

§ 2. *N'est pas voulu réellement par lui.* C'est en partie la théorie platonicienne que reproduit le disciple après le maître.

que les objets de notre volonté n'existent point dans la nature, et qu'ils sont uniquement le résultat de l'opinion que s'en fait chacun de nous. Mais cette opinion varie avec les individus; et, s'il en était ainsi, les choses les plus contraires pourraient nous faire tour à tour l'illusion du bien.

§ 4. Comme ces deux solutions ne sont pas très-satisfaisantes, il faut dire que, d'une manière absolue et selon la vérité, le bien est l'objet de la volonté; mais que pour chacun en particulier, c'est le bien tel qu'il lui apparaît. Ainsi, pour l'homme vertueux et honnête, c'est le bien véritable; pour le méchant, c'est au hasard ce qui se présente à lui. Il en est en ceci de même que pour les corps : quand ils sont bien portants, les choses réellement saines sont saines pour eux; mais, c'en sont d'autres pour les corps qui souffrent de la maladie; et ce qu'on dit ici pourrait se dire également des choses amères, douces, chaudes, lourdes, et de toutes les autres, chacune en particulier. De même, l'homme vertueux sait toujours juger les choses comme il faut

§ 3. *N'existent point dans la nature.* La conséquence n'est point rigoureuse. Ce qui est vrai, c'est qu'en faisant le mal, l'homme s'est trompé puis qu'il voulait faire le bien. — *Varie avec les individus.* Ceci est vrai dans une certaine mesure; mais il y a des principes communs sur lesquels tombent d'accord tous les êtres raisonnables. — *L'illusion du bien.* C'étaient les conséquences extrêmes que les Sophistes tiraient en effet de leurs doctrines.

§ 4. *Le bien est le principe de la volonté.* Admirable principe qu'Aristote emprunte à Platon, et qui conserve à la nature humaine toute sa dignité et sa grandeur. — *L'homme vertueux et honnête.* Il faudrait ajouter : « et éclairé. » — *Les choses réellement saines.* C'est le proverbe qu'on a formulé plus tard ainsi : *puris omnia pura.* — *De même l'homme vertueux*, et éclairé. Dans la pensée d'Aristote, ce complément est sous-entendu.

les juger; et le vrai lui apparaît dans chacune d'elles; parce que, suivant les dispositions morales de l'homme, les choses varient, et qu'il y en a de spécialement belles et agréables pour chacun. § 5. Peut-être même la plus grande supériorité de l'homme vertueux, c'est qu'il voit le vrai dans toutes les choses, parce qu'il en est comme la règle et la mesure. Mais pour le vulgaire, l'erreur en général vient du plaisir, qui paraît être le bien sans l'être réellement. § 6. Le vulgaire choisit le plaisir, qu'il prend pour le bien; et il fuit la peine, qu'il prend pour le mal.

CHAPITRE VI.

La vertu et le vice sont volontaires; réfutation d'une théorie contraire; l'exemple des législateurs et les peines qu'ils portent dans leurs codes, prouvent bien qu'ils croient les actions des hommes volontaires. — Réponse à quelques objections contre la théorie de la liberté; nous disposons de nos habitudes; c'est à nous de les régler, de peur qu'elles ne nous entraînent au mal. — Les vices du corps sont souvent volontaires comme ceux de l'âme; et dans ce cas, ils sont aussi blâmables. — Le désir du bien n'est pas l'effet d'une disposition purement naturelle; il résulte de l'habitude, qui nous prépare à voir les choses sous un certain aspect. — Résumé de toutes les théories antérieures; indication des théories qui vont suivre.

§ 1. La fin qu'on poursuit étant l'objet de la volonté,

§ 5. *Il en est comme la règle et la mesure.* On ne peut pas se faire une plus noble idée de la vertu. Le Stoïcisme a recueilli ce principe qu'il a peut-être exagéré. — *Vient du plaisir.* Idée toute platonicienne.

§ 6. *Le plaisir qu'il prend pour le bien.* Illusion trop réelle et trop fréquente.

Ch. VI. Gr. Morale, livre I, ch. 18 et suivants; Morale à Eudème, livre II, ch. 8 et suivants.

et les moyens qui mènent à cette fin pouvant être soumis à notre délibération et à notre préférence, il s'en suit que les actes qui se rapportent à ces moyens, sont des actes d'intention et des actes volontaires ; et c'est là précisément le domaine où s'exercent en réalité toutes les vertus. § 2. Ainsi donc, sans aucun doute, la vertu dépend de nous. De même aussi, le vice en dépend, parce qu'en effet, là où il ne tient qu'à nous de faire, il ne tient qu'à nous également de ne pas faire ; et que là où nous pouvons dire Non, nous pouvons aussi dire Oui. Par conséquent, si faire un acte qui est bon dépend de nous, il dépendra de nous aussi de ne pas faire un acte qui est honteux ; et à l'inverse, si ne pas faire le bien dépend de notre volonté, faire le mal en dépendra pareillement. § 3. Mais si faire le bien ou le mal dépend de nous seuls, ne pas les faire en dépendra tout aussi complétement ; or, c'était là ce que nous entendions par être bons et mauvais en parlant des hommes. Donc, nous pourrons dire qu'il dépend bien réellement de nous d'être honnêtes et d'être vicieux. § 4. Mais avancer que « personne n'est pervers de son plein gré, ni heureux malgré soi, » c'est une assertion qui contient tout à la fois de l'erreur et de la vérité. Non certainement, personne n'a le bonheur que donne la vertu contre son gré ; mais le vice est volontaire. § 5. Ou bien faut-il révoquer

§ 1. *Le domaine où s'exercent... toutes les vertus.* La vertu est volontaire dans l'homme ; et par suite, le vice ne l'est pas moins. Cette théorie d'Aristote est tout à fait opposée à celle de Platon qui soutient que le vice est involontaire.

§ 2. *Le vice en dépend.* Conséquence nécessaire de ce qui précède.

§ 4. *Mais avancer que...* Aristote ne nomme pas Platon ; mais c'est évidemment à lui que s'adresse cette critique. — *Ni heureux,* du bonheur qu'assure la vertu. — *De l'erreur et de la vérité.* Aristote n'est point injuste envers son maître, comme on le voit. — *Le bonheur... contre son gré.* C'est-à-dire que pour être

en doute la théorie qu'on vient de soutenir? et faut-il dire que l'homme n'est pas le principe et le père de ses actions, comme il l'est de ses enfants? Mais si cette paternité est évidente, si nous ne pouvons rapporter nos actions à d'autres principes qu'à ceux qui sont en nous, il faut reconnaître que les actes dont le principe est en nous-mêmes, dépendent de nous et qu'ils sont volontaires. § 6. Tout ceci du reste semble confirmé, et par le témoignage de la conduite personnelle de chacun de nous, et par le témoignage des législateurs eux-mêmes. Ils punissent et châtient ceux qui commettent des actes coupables, toutes les fois que ces actions ne sont pas le résultat d'une contrainte, ou d'une ignorance dont l'agent n'était pas cause. Au contraire ils récompensent et honorent les auteurs d'actions vertueuses. Evidemment, ils veulent par cette double conduite encourager les uns et détourner les autres. § 7. Mais dans toutes les choses qui ne dépendent pas de nous, dans toutes les choses qui ne sont pas volontaires, personne ne s'avise de nous pousser à les faire ; car on sait qu'il serait bien inutile de nous engager, par exemple, à ne point avoir chaud, à ne point souffrir du froid ou de la faim, et à ne pas éprouver telles ou telles autres sensations analogues, puisqu'en effet nous ne les souffririons pas moins

vertueux et acquérir le bonheur que donne la vertu, il faut le vouloir et faire de sérieux efforts.

§ 5. *L'homme n'est pas le principe.* C'est nier toute liberté dans l'homme.

§ 6. *Chacun de nous... des législateurs.* Ces arguments cent fois invoqués après Aristote sont en effet décisifs, sans parler du témoignage intérieur de la conscience qui nous atteste sans cesse notre liberté.

§ 7. *Mais dans toutes les choses.* C'est ce qu'Aristote entend par « le témoignage de la conduite personnelle de chacun de nous. » Évidemment, nous ne saurions tenir le

malgré ces exhortations. § 8. Les législateurs vont même jusqu'à punir des actes faits sans connaissance de cause, quand l'individu paraît coupable de l'ignorance où il était. Ainsi, ils portent de doubles peines contre ceux qui commettent un délit dans l'ivresse; car le principe de la faute est dans l'individu puisqu'il est maître de ne pas s'enivrer, et que c'est l'ivresse seule qui a été cause de son ignorance. Des législateurs punissent encore ceux qui ignorent les dispositions de la loi qu'ils doivent connaître, et quand ils pouvaient les connaître sans trop de difficulté. § 9. Ils montrent la même sévérité dans tous les cas où l'ignorance ne paraît venir que de la négligence, estimant sans doute qu'il ne dépend que de l'individu de n'être pas ignorant, et le supposant maître d'apporter les soins nécessaires à remplir ce devoir. § 10. Peut-être objectera-t-on que tel homme est par sa nature tout à fait incapable de prendre ce soin. Mais on peut répondre que ce sont les individus eux-mêmes qui sont cause de cette dégradation, qu'ont amenée les désordres de leur vie. S'ils sont coupables et s'ils ont perdu la domination d'eux-mêmes, c'est leur faute, les uns en commettant de mauvaises actions, les autres en passant leur temps dans les débauches de la table et dans des excès honteux. Des actes répétés en quelque genre que ce soit impriment aux

moindre compte de ces exhortations; elles nous sembleraient aussi ridicules qu'inutiles.

§ 8. *Les législateurs...* C'est le principe que nul n'est censé ignorer la loi; et le coupable aurait beau alléguer qu'il ne la connaissait pas, on ne l'en punit pas moins. — *Ils portent de doubles peines.* Dans la Politique, (livre II, ch. 9, p. 120 de ma traduction, 2e édition), Aristote attribue cette loi à Pittacus.

§ 10. *Les individus eux-mêmes.* Peut-être Aristote ne tient-il pas assez

hommes des caractères qui correspondent à ces actes, et l'on peut voir évidemment par l'exemple de tous ceux qui s'appliquent à quelque exercice ou à une action quelconque, qu'ils arrivent à pouvoir s'y appliquer constamment. § 11. Ne pas savoir qu'en tout genre les habitudes et les qualités s'acquièrent par la continuité des actes, c'est l'erreur grossière d'un homme qui ne sent absolument rien.

§ 12. Il n'est pas moins déraisonnable de prétendre que celui qui fait le mal n'a pas la volonté de devenir méchant; et que celui qui se livre à la débauche n'a pas l'intention de devenir débauché. Quand on fait, sans pouvoir arguer de son ignorance, des actes qui doivent rendre méchant, c'est bien volontairement qu'on devient méchant. § 13. Bien plus, quand une fois on est vicieux, il ne suffira pas de le vouloir pour cesser de l'être et pour devenir vertueux, pas plus que le malade ne pourra recouvrer instantanément la santé par un simple désir. C'est de son plein gré, il est vrai, qu'il s'est rendu malade en menant une vie d'excès et en refusant d'écouter les avis des médecins, et il y eut un temps où il lui était possible de n'être pas malade; mais dès qu'il s'est avancé dans cette voie, il ne lui est plus permis de ne point l'être.

de compte des circonstances, et par exemple de l'éducation et de l'exemple, qui ont tant d'influence sur nous.

§ 11. *Ne pas savoir.* Aristote dans tout le cours de son ouvrage attachera la plus grande importance aux habitudes morales, et il fera de l'habitude l'une des conditions essentielles de la vertu.

§ 12. *Il n'est pas moins déraisonnable.* C'est Platon que combat encore Aristote; et il semble avoir raison contre lui, bien que le principe platonicien puisse être interprété en un sens plus favorable.

§ 13. *Il ne suffira pas de vouloir.* Observation profonde, et que rend plus évidente encore la comparaison

C'est ainsi qu'une fois qu'on a lancé une pierre, on ne peut plus l'arrêter et la reprendre ; et cependant il ne dépendait que de nous seuls de la lancer ou de la laisser tomber de notre main ; car le mouvement initial était à notre disposition. Il en est de même pour le méchant et le débauché ; il dépendait d'eux dans le principe de n'être point tels qu'ils sont devenus, et c'est volontairement qu'ils se sont pervertis ; mais une fois qu'ils le sont, il ne leur est plus possible de ne pas l'être.

§ 14. Mais ce ne sont pas seulement les vices de l'âme qui sont volontaires ; dans bien des cas, ceux même du corps ne le sont pas moins ; et alors nous les blâmons tout autant. Ainsi, l'on ne reproche à personne une difformité naturelle, et l'on blâme ceux qui n'ont cette difformité que par un défaut d'exercice ou de soin. On fait la même distinction pour la faiblesse, la laideur et les infirmités. Qui ferait des reproches, par exemple, à un homme parce qu'il est aveugle de naissance, ou parce qu'il l'est devenu à la suite d'une maladie ou d'un coup ? On plaint bien plutôt son malheur. Mais tout le monde adresse un juste blâme à celui qui le devient par l'habitude de l'ivresse, ou par tel autre vice. § 15. Ainsi donc pour les vices du corps, on blâme ceux qui dépendent de nous ;

dont se sert Aristote. — *Il ne leur est plus possible de ne pas l'être.* Aristote revient donc en partie au principe de Platon en l'expliquant ; et c'est ainsi qu'il a dit plus haut que ce principe n'était pas faux d'une manière absolue. La vérité, c'est que l'homme qui pouvait ne pas se rendre vicieux, ne peut plus s'empêcher de l'être, quand une fois il l'est devenu.

§ 14. *Les vices de l'âme... ceux même du corps.* Assimilation très-juste dans les limites où la restreint Aristote, avec autant de sagacité que de mesure.

on ne blâme pas ceux qui n'en peuvent dépendre ; et s'il en est bien ainsi pour les vices de cet ordre, on peut dire pour tous les autres, pour les vices de l'âme, que ceux qu'on blâme ne dépendent que de nous seuls.

§ 16. Mais l'on fait une objection, et l'on dit : « Tout » le monde, sans exception, désire ce qui lui paraît être » le bien. Mais on n'est pas maître des apparences de » son imagination; et tel on est moralement, tel appa» raît aussi le but qu'on se propose. Si chacun de nous » n'est que jusqu'à un certain point responsable du ca» ractère qu'il a, il ne sera responsable aussi que » dans une certaine mesure des apparences sous les» quelles les choses se présentent à son imagination. » Personne n'est coupable du mal qu'il fait, et il ne » commet ce mal que par ignorance du but véritable, » croyant que c'est en agissant comme il fait, qu'il s'as» surera le bien suprême qu'il cherche. La recherche et » le désir du vrai but dans la vie, ne dépendent pas » du libre choix de l'individu ; il faut qu'il naisse, on » peut dire, avec une vue qui lui fasse bien discerner les » choses ; alors, il pourra choisir le vrai bien. Mais c'est » un bienfait de la nature, que d'apporter cette heu» reuse disposition en naissant ; cette faculté, la plus » grande et la plus belle de toutes, qu'on ne peut ni » recevoir ni apprendre d'autrui, ne doit être en nous » que ce que l'a faite le hasard de la naissance ; la com» plète et véritable perfection de notre nature, ne con-

§ 16. *Mais l'on fait une objection.* Aristote ne met pas cette objection dans la bouche de Platon ; mais il est clair que dans sa pensée, il la lui attribue sans la préciser du reste autant que je l'ai fait.

» siste qu'à avoir reçu ce don dans toute sa grandeur » et sa beauté, au moment où nous sommes nés. »

§ 17. Si tout cela est vrai, en quoi donc la vertu, je le demande, sera-t-elle plus volontaire que le vice? L'aspect sous lequel le but apparaît et reste posé, est absolument pareil pour l'homme vertueux et pour le méchant tout ensemble; que ce soit là d'ailleurs un simple effet ou de la nature ou de tout autre cause; et c'est en rapportant tout le reste à ce but, que l'un et l'autre agissent dans un sens quelconque. § 18. Soit donc que ce but avec toutes ses diversités, n'apparaisse pas uniquement à l'esprit de l'homme par une action aveugle de la nature, et qu'il y ait ici quelque chose encore de plus; soit qu'au contraire le but soit complétement imposé par la nature, et que ce soit simplement parce que l'homme de bien peut y faire concourir le reste de ses actions, qu'on puisse dire que la vertu est volontaire; il n'en est pas moins certain que le vice est volontaire dans la même mesure que la vertu ellemême; car le méchant, ainsi que l'homme de bien, a dans ses actions une part qui ne se rapporte qu'à lui, s'il n'en a d'ailleurs aucune dans le but qui leur est im-

§ 17. *Si tout cela est vrai.* La réponse d'Aristote ne semble pas très-claire, du moins dans quelques détails; au fond, il veut dire que si le vice n'est pas volontaire, la vertu ne l'est pas davantage, et que le système qu'il combat se contredit lui-même, en reconnaissant la liberté de l'homme d'un côté, tandis qu'il ne la reconnait pas de l'autre. L'objection est très-juste; mais la manière dont elle est exprimée n'est pas assez nette; et pour qu'elle le fût davantage, j'aurais dû faire dans la traduction des changements qui auraient altéré le texte, et que je ne me suis pas cru permis.

§ 18. *Il n'en est pas moins certain.* Voilà le fonds même de l'objection.

posé. § 19. Par conséquent, si, comme on l'a dit, les vertus sont volontaires, car nous sommes personnellement complices de nos qualités, et c'est parce que nous avons un caractère moral d'une certaine espèce, que nous supposons un but conforme à ce caractère, il s'ensuit que les vices sont également volontaires; et la parité des uns et des autres ne cesse pas.

§ 20. En résumé, nous avons traité des vertus en gégéral; et, pour en montrer plus précisément la nature, nous avons établi qu'elles sont des milieux et des habitudes. Nous avons indiqué les causes par lesquelles les vertus se produisent; et nous avons dit aussi que par elles-mêmes, les vertus peuvent à leur tour produire ces causes. Nous avons ajouté qu'elles dépendent de nous, et sont volontaire, et qu'elles doivent s'exercer comme la droite raison le prescrit. § 21. Les actions, du reste, ne sont pas volontairess au même titre que les habitudes; car nous sommes toujours maîtres des actions, du commencement jusqu'à la fin, en en connaissant à chaque instant tous les détails particuliers; au contraire, pour les habitudes, nous n'en disposons qu'au début; et, l'on ne peut reconnaître ce que les circonstances y

§ 19. *Par conséquent.* Le vice est volontaire, si la vertu l'est, ainsi qu'on l'a dit.

§ 20. *En résumé.* Ce résumé ne se rapporte pas à tout ce qui a été exposé jusqu'à présent; il ne se rapporte guère qu'aux dernières discussions.

§ 21. *Les actions du reste.* Cette réflexion, toute juste qu'elle est, ne paraît pas ici fort bien à sa place; c'est peut-être une interpolation. — *On peut affirmer qu'elles sont volontaires.* Il semble que cette conclusion contredit un peu ce qui précède, puisqu'Aristote vient de dire que nous ne disposons des habitudes que quand elles commencent.

ajoutent à chaque fois, pas plus qu'on ne le sait pour les maladies. Mais comme nous pouvions toujours à notre gré diriger ces habitudes, ou ne pas les diriger de telle ou de telle façon, on doit affirmer qu'elles sont volontaires.

§ 22. Maintenant, reprenons l'analyse des vertus; et disons pour chacune en particulier, ce qu'elles sont, à quoi elles s'appliquent, et comment elles agissent. Cette étude nous fera voir en même temps quel en est le nombre. Commençons par le courage.

§ 22. *Pour chacune en particulier.* Le reste de l'ouvrage en effet sera consacré à l'analyse de vertus particulières, tandis que le début l'a été à de simples généralités. — *Quel en est le nombre.* Aristote n'a pas prétendu cependant faire un dénombrement exact de toutes les vertus. — *Commençons par le courage.* M. Zell, d'après Muret et Giphanius, a remarqué qu'Aristote commence par l'analyse du courage, parce que c'est la vertu la moins haute dans l'ordre des vertus morales. Du courage, il faut s'élever à la tempérance; de la tempérance, à la justice; de la justice, à l'amitié, pour passer de là aux vertus intellectuelles, dont la contemplation est le degré suprême. Eustrate se trompe, quand il croit que, dans la théorie d'Aristote, le courage est la plus belle des vertus morales. Il est bien vrai qu'il n'y a pas de vertu sans courage; mais le courage ne suffit pas pour rendre l'homme vertueux.

CHAPITRE VII.

Du courage : le courage est un milieu entre la peur et la témérité. — Ce qu'on craint en général, ce sont les maux ; distinction des maux ; il en est qu'on doit craindre et d'autres qu'il faut savoir braver ; il ne faut craindre que les maux qui viennent de nous. — Le véritable courage est celui qui s'applique aux plus grands dangers et aux maux les plus redoutables ; le plus grand danger est le danger de la mort dans les combats. Beauté d'une mort glorieuse.

§ 1. Que le courage soit un milieu entre la peur et l'audace, c'est ce qu'on a déjà dit plus haut. § 2. Nous craignons les choses qui sont à craindre ; et ces choses, pour employer une expression toute générale, ce sont les maux. Voilà pourquoi l'on définit la crainte, l'appréhension d'un mal. § 3. Nous craignons donc les maux de toute sorte, le déshonneur, la pauvreté, la maladie, l'abandon, la mort. Mais l'homme courageux ne paraît pas avoir du courage contre tous les maux sans exception. Il en est au contraire plus d'un qu'on doit craindre, qu'il est même honorable de craindre, et qu'il serait honteux de ne craindre point : le déshonneur, par exemple. L'homme qui craint le déshonneur est un homme estimable, et qui a le senti-

Ch. VII. Gr. Morale, livre I, ch. 19 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *Plus haut.* Voir livre II, ch. 2, § 7.

§ 2. *L'on définit la crainte.* Aristote ne dit pas de qui est cette définition ; elle n'est pas, je crois, dans Platon ; elle remonte peut-être aux Sophistes.

ment de l'honneur. Celui qui ne le craint pas au contraire, est un misérable éhonté. Si parfois on l'appelle courageux, ce n'est que par métaphore ; car il a une espèce de ressemblance avec l'homme courageux, puisque l'homme de courage est aussi celui qui ne craint pas. § 4. Il se peut bien d'ailleurs qu'il ne faille craindre ni la pauvreté, ni la maladie, ni en général aucun de ces maux qui ne viennent pas du vice, et qui ne dépendent point de celui qui les souffre. Mais cependant, l'homme qui sait braver sans crainte les maux de ce genre, n'est pas précisément l'homme courageux. Nous ne l'appelons aussi de ce nom que par une sorte de ressemblance ; car parfois il arrive que des gens qui sont des lâches dans les périls de la guerre, n'en sont pas moins généreux, et qu'ils supportent avec la plus ferme constance des pertes de fortune. § 5. L'on ne peut pas dire non plus de quelqu'un qu'il est lâche, parce qu'il redoute une insulte pour ses enfants et sa femme, ou bien parce qu'il craint les attaques de l'envie ou tel autre mal de ce genre. On ne peut pas dire davantage qu'un homme est courageux pour faire preuve

§ 3. *Si parfois on l'appelle courageux.* C'est un abus de langage dont Aristote n'aurait pas dû tenir compte. On ne peut pas dire d'un fripon qu'il est courageux, parce qu'il brave la honte. — *Est aussi celui qui ne craint pas.* C'est une simple similitude d'expression ; au fond la pensée est très-différente.

§ 4. *Ni la pauvreté, ni la maladie.* Principe adopté dans toute son étendue par le Stoïcisme, et que Platon avait déjà développé dans le Gorgias, avec une sagesse et une énergie que personne n'a dépassées. — *Nous ne l'appelons aussi.* Comme un peu plus haut, pour l'homme qui ne craint point le déshonneur. — *N'en sont pas moins généreux.* Et endurent les revers avec courage.

§ 5. *On ne peut pas dire davantage.* On pourrait contester ici la pensée d'Aristote, et l'on peut très-bien trouver du courage à l'esclave

de fermeté en attendant les coups de fouet qui le menacent.

§ 6. Quels sont donc parmi les maux à redouter ceux auxquels s'applique réellement le courage? C'est aux plus grands; car personne ne sait mieux que l'homme de courage supporter ces maux. Or, c'est la mort qui est le plus redoutable de tous; car elle est la fin de toutes choses, et il n'y a plus ni bien ni mal, à ce qu'il semble, une fois qu'on est mort.

§ 7. Toutefois le courage ne consiste pas à lutter contre la mort dans tous les cas indistinctement : par exemple, dans un naufrage ou dans la maladie. § 8. Dans quelles occasions s'exerce-t-il donc spécialement ? N'est-ce pas dans les plus belles et les plus illustres? Or, ces occasions sont celles qu'on trouve à la guerre, et la mort s'y présente entourée du danger à la fois le plus grand et le plus glorieux. C'est là aussi ce que prouvent bien ces honneurs que prodiguent aux guerriers courageux les cités et les monarques.

§ 9. Ainsi donc, l'homme qu'on peut appeler vraiment courageux est celui qui reste sans crainte devant une belle mort, devant les périls qui peuvent à chaque instant l'apporter avec eux; et ces périls sont surtout ceux de la

qui attend sans crainte les châtiments d'un maître inique et cruel. Doit-on refuser le courage à Epictète ?

§ 7. *Dans un naufrage ou dans la maladie.* On peut déployer beaucoup de courage dans l'une ou l'autre de ces circonstances.

§ 8. *Qu'on trouve à la guerre.* Aristote ne veut pas dire que la guerre soit exclusivement le théâtre du courage; il veut dire seulement qu'elle en est le théâtre spécial et le plus brillant, ce qui est incontestable.

§ 9. *Devant une belle mort.* Il y a peut-être plus de véritable courage encore en face d'une mort obscure et injuste.

guerre. § 10. Cependant, si l'homme de courage est inaccessible à la crainte, soit dans la tempête, soit dans les maladies, il ne l'est pas tout à fait comme le sont les gens de mer. Dans ces circonstances, les hommes les plus courageux peuvent désespérer de leur salut et regretter une mort aussi peu digne, tandis que les matelots gardent au contraire un espoir qu'ils puisent dans leur expérience et dans l'habitude de leur métier. § 11. On doit ajouter aussi que le courage se montre dans les cas où l'on peut se défendre avec énergie, et où la mort peut être honorable; mais il n'y a ni défense possible, ni honneur à mourir dans une maladie ou dans un naufrage.

CHAPITRE VIII.

Des objets de crainte; différences selon les individus; règles générales qu'impose la raison; définition du vrai courage. Excès et défauts relatifs au courage; les Celtes; l'homme téméraire; le fanfaron; le lâche. — Rapports du courage à la témérité et à la lâcheté. — Le suicide n'est pas une preuve de courage. — Résumé.

§ 1. Les objets qui peuvent causer la crainte ne sont pas les mêmes pour tous les hommes sans distinction,

§ 10. *Comme sont les gens de mer.* Qui restent impassibles, et dont l'insensiblité diminue par conséquent le courage.

Ch. VIII. Gr. Morale, livre I, ch. 19; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *Ne sont pas les mêmes.* On pourrait citer une foule d'exemples de ces différences, et parfois de ces

Nous entendons par un objet vraiment à craindre celui qui dépasse les forces ordinaires de l'humanité; et l'objet digne de crainte est en général celui qui peut effrayer un esprit jouissant de sa pleine raison. Mais dans tout ce qui concerne l'homme, il y a des différences de grandeur, des différences de plus et de moins. J'ajoute que ces différences qui s'appliquent aux objets de crainte, peuvent également s'appliquer aux objets qui donnent de l'assurance au lieu d'effrayer. § 2. L'homme courageux est inébranlable, mais en tant qu'homme; ce qui ne veut pas dire qu'il ne craindra pas les dangers que l'homme sage doit redouter. Au contraire, il les craindra comme on doit les craindre, et il les supportera, comme la raison veut qu'on les supporte, par le sentiment du devoir; ce qui est la fin même de la vertu. § 3. C'est qu'on peut les craindre plus ou moins qu'il ne faut, de même qu'on peut redouter aussi comme très-graves des dangers qui ne sont pas redoutables. § 4. Ces fautes diverses pourront venir tantôt de ce qu'on craint ce que l'on ne doit pas craindre; tantôt de ce qu'on craint autrement qu'on ne devrait; tantôt encore de ce que la crainte n'est pas justifiée dans le moment où on l'a, ou de ce que l'on se trompe de tout

bizarreries. — *Aux objets qui donnent de l'assurance.* Cette expression a pour notre langue quelque chose d'extraordinaire qu'elle n'a pas en grec.

§ 2. *Mais en tant qu'homme.* Aristote, tout en exaltant les vertus humaines, rappelle toujours l'homme au sentiment de sa faiblesse.

§ 4. *Ces fautes diverses.* Il faut comparer toute cette analyse du courage avec celle qu'en a donnée Platon spécialement dans le Lachès, page 378, traduction de M. Cousin; puis dans les Lois, tome 1, page 26, et suiv., id; pages 61 et suiv.; et dans la République, livre IV, pages 213 et suiv., id. On peut voir aussi Xénophon, Mémoires sur Socrate, livre III, ch. 9. — *Ou de ce que l'on*

autre manière. On peut distinguer également toutes ces nuances pour les choses qui nous rassurent au lieu de nous effrayer. § 5. Celui qui supporte et sait craindre ce qu'il faut craindre et supporter ; qui le fait pour une juste cause ; de la manière et dans le moment convenables ; et qui sait également avoir une sage assurance dans toutes ces conditions, celui-là est l'homme de courage ; car l'homme courageux souffre et agit par une saine appréciation des choses, et conformément aux ordres de la raison.

§ 6. Or, la fin de chacun des actes particuliers est toujours conforme au caractère de l'agent ; et comme le courage est un devoir pour l'homme courageux, la fin qu'il se propose dans chacune de ses actions est conforme à ce noble but. Chaque chose n'est déterminée que par la fin à laquelle on la rapporte ; et par conséquent, c'est pour satisfaire à l'honneur et au devoir, que l'homme courageux supporte et fait tout ce qui constitue le vrai courage.

§ 7. Quant aux caractères qui pèchent ici par excès, celui qui est l'absence complète de toute espèce de crainte, n'a pas reçu de nom spécial ; et nous avons

se trompe. Aristote semble incliner ici, sans le vouloir sans doute, à la théorie Platonicienne.

§ 5. *Par une saine appréciation des choses.* Ce n'est pas réduire tout à fait la vertu à la science ; mais soutenir qu'on ne fait bien que parce qu'on sait ce qu'on doit faire, c'est bien près de soutenir que quand l'on fait mal, on ne sait ce qu'on fait. — *Conformément aux ordres de la raison.* Principe Platonicien, recueilli et généralisé plus tard par le Stoïcisme.

§ 6. *A l'honneur et au devoir.* C'est en effet la source la plus vraie et la plus sûre du courage ; mais Aristote ne tient peut-être pas assez de compte des dispositions naturelles qui jouent ici un grand rôle.

antérieurement déjà fait observer qu'il y a beaucoup de nuances auxquelles on n'a pas donné de nom particulier. Ce caractère sera, si l'on veut, de la démence; ce sera une insensibilité absolue à la douleur, quand on va jusqu'à ne pas craindre ni un tremblement de terre, ni les flots soulevés, comme on prétend que le font les Celtes. Celui qui pèche par un excès d'assurance en face de vrais dangers, s'appelle un téméraire. § 8. Parfois, le téméraire semble n'être qu'un fanfaron et un hypocrite de courage. Ce qu'est en réalité l'homme courageux par rapport aux périls, celui-là veut s'en donner l'apparence; et il imite l'homme de cœur dans tout ce qu'il peut en imiter. § 9. Aussi, la plupart du temps, ce caractère n'est-il qu'un mélange d'audace et de lâcheté; et ces gens-là, pleins d'ardeur, quand il n'y a rien à craindre, ne savent point supporter le véritable danger. § 10. Celui qui pèche par excès de crainte, est un lâche; car ces erreurs que nous avons signalées, et qui font qu'on se méprend sur les objets de crainte, sur la manière dont il faut les craindre, et tant d'autres erreurs analogues, s'attachent à lui et le suivent. Il ne pèche pas moins non plus par défaut d'assurance; mais c'est surtout dans l'affliction que, se laissant aller sans

§ 7. *Antérieurement.* Voir plus haut livre II, ch. 7, § 2, et 10. — *Les Celtes,* ou Gaulois. Voir la Morale à Eudème, livre III, ch. 1, où ces détails sont plus développés qu'ici.

§ 8. *Par fois le téméraire...* Le téméraire proprement dit ne recule pas en général devant le danger, et n'est point un fanfaron. Mais il faut remarquer qu'Aristote restreint son observation en la limitant à quelques cas particuliers; et il est vrai que les gens qui s'avancent trop, sont assez souvent forcés de reculer.

§ 10. *Que nous avons signalées.* Au début de ce chapitre. Voir plus haut § 4. — *Par défaut d'assu-*

mesure à tous les excès du chagrin, il montre sa faiblesse. § 11. Par suite, comme il craint toujours, il a la plus grande peine à concevoir de l'espérance; tandis que le brave est tout le contraire; car l'assurance est d'un cœur qui a bon espoir.

§ 12. Ainsi, le lâche, le téméraire, le courageux sont ce qu'ils sont relativement aux mêmes objets. Seulement, leurs rapports à ces objets sont différents; les uns pèchent par excès, et les autres par défaut. L'homme de courage sait garder un sage milieu, et agir comme le veut la raison. Les gens téméraires se précipitent avec ardeur au-devant du danger; puis, quand le danger est venu, ils lâchent pied trop souvent. Les hommes courageux, au contraire, poussent résolument leur pointe dans l'action, et sont, auparavant, pleins de calme.

§ 13. Nous pouvons donc le répéter : le courage est un juste milieu à l'égard des choses qui peuvent inspirer à l'homme, ou la crainte, ou l'assurance, dans les conditions que nous avons indiquées. Le vrai courage affronte et supporte le danger, parce que le devoir commande de s'y porter, ou parce qu'il serait honteux de s'y soustraire. Du reste, mourir pour fuir la pauvreté, ou les tourments de l'amour, ou quelqu'évènement doulou-

rance. Il ne sait pas se rassurer, quand la raison dit qu'il n'y a plus à craindre.

§ 11. *A concevoir de l'espérance.* Le texte n'a qu'un seul mot, qui est beaucoup plus énergique que la périphrase qu'il m'a fallu prendre.

§ 12. *Relativement aux mêmes objets.* Les objets de crainte et d'assurance. — *Mais quand le danger est venu.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut.

13. *Mourir pour fuir la pauvreté.* Aristote condamne ici le suicide, comme l'ont fait Platon et les Pythagoriciens. — *C'est plutôt d'un lâche.*

reux, ce n'est pas d'un homme de courage; c'est plutôt d'un lâche. Ce n'est qu'une faiblesse de fuir la peine et l'épreuve; car alors, on ne supporte pas la mort, parce qu'il est beau de la supporter; on la cherche uniquement parce qu'on veut éviter le mal à tout prix.

Le courage est donc à peu près tel que nous venons de l'esquisser.

CHAPITRE IX.

Espèces diverses de courage: il y en a cinq principales : — 1° Le courage civique : les héros d'Homère; les soldats obéissant par crainte à leur chef; — 2° Le courage de l'expérience : avantages des soldats aguerris; les soldats sont souvent moins braves que les simples citoyens; bataille d'Herméum; — 3° Le courage de la colère : effets de la colère; si elle peut réfléchir, elle devient un vrai courage; — 4° Le courage qui vient de la confiance dans le succès : intrépidité et sang-froid dans les dangers imprévus; — 5° Le courage de l'ignorance : il ne tient plus devant le vrai danger.

§ 1. Le langage ordinaire distingue encore d'autres espèces de courage, et l'on peut en énumérer cinq prin-

Cette condamnation est sévère, mais elle est juste. — *Éviter le mal à tout prix.* Une foule de faits douloureux confirment encore chaque jour cette observation.

Ch. IX. Gr. Morale, livre I, ch. 19; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *Et l'on peut énumérer.* Aristote ne veut pas dire qu'il n'y en ait point encore d'autres. Les cinq espèces qu'il distingue sont en effet

cipales. D'abord le courage civique, qui paraît se rapprocher le plus de celui que nous venons de décrire. Les citoyens, comme on peut le voir, affrontent tous les dangers pour éviter les châtiments ou les flétrissures dont la loi les menace, ou pour conquérir les distinctions qu'elle promet. Et voilà comment les peuples les plus braves de tous semblent être ceux chez qui la lâcheté est flétrie, et le courage est en honneur. § 2. Tels sont les héros que chante Homère : et, par exemple, Diomède et Hector. Hector s'écrie :

« Polydamas d'abord me fera des reproches. »

et Diomède :

« Un jour le fier Hector dirait à ses Troyens :
« J'ai fait fuir Diomède. . . . . »

§ 3. Si le courage civique se rapproche plus que tout autre de celui dont nous avons parlé en premier lieu, c'est que la vertu le produit, lui aussi, par une noble pudeur et par le désir du bien. C'est l'honneur qu'il ambitionne ; et ce qu'il craint, c'est le blâme qui serait une honte. § 4. On pourrait aussi placer sur le même rang que les citoyens, ceux qui se soumettent à la contrainte que leur imposent les ordres de leurs chefs. Ils sont

très-différentes entr'elles. — *Le courage civique.* Aristote dit précisément : « le courage politique. » Les exemples qu'il cite font mieux comprendre sa pensée. — *Celui que nous venons de décrire.* C'est-à-dire le véritable courage.

§ 2. *Hector s'écrie.* Iliade, chant XXII, v. 100 ; — *et Diomède.* Iliade, chant VIII, v. 148. Aristote répète la citation relative à Hector dans la Grande Morale et la Morale à Eudème, aux passages cités plus haut.

§ 3. *Dont nous avons parlé en*

cependant au-dessous des premiers, parce qu'ils agissent non par une louable pudeur, mais plutôt par la crainte, et que ce qu'ils veulent fuir, ce n'est pas tant la honte que le châtiment. Les chefs, maîtres de leurs inférieurs, leur font de leurs ordres une nécessité; et c'est ainsi qu'Hector peut dire :

« Celui que je surprends, s'enfuyant loin des siens,
» Ne pourra se soustraire à la dent de mes chiens. »

§ 5. C'est là ce que font aussi les généraux, quand ils ordonnent de frapper sans pitié les soldats qui reculent; ou lorsque, dans d'autres cas, ils font placer leurs troupes en avant des fossés ou d'autres obstacles de ce genre. C'est toujours une contrainte qu'ils exercent. Mais on ne doit pas être courageux par violence et nécessité ; il faut être brave uniquement, parce qu'il est beau de l'être.

§ 6. L'expérience acquise dans certains genres de dangers peut faire aussi l'effet du courage; et voilà comment Socrate a pu penser que le courage est une science.

premier lieu. Le courage pris dans sa grandeur et sa vérité. Voir au chapitre précédent.

§ 4. *Hector peut dire.* Aristote se trompe peut-être en mettant dans la bouche d'Hector les menaces que profère Agamemnon, Iliade, chant II, v. 391. Il cite encore ces vers, Politique, livre III, ch. 9, (page 175, de ma traduction, 2e édition); mais cette fois, il les restitue à Agamemnon. Il y a d'ailleurs dans l'une et l'autre citation des variantes avec le texte d'Homère, tel que nous l'avons aujourd'hui. Ce qui a pu donner lieu à la méprise d'Aristote, c'est qu'en effet Hector exprime la même pensée quoiqu'en termes différents dans un autre passage de l'Iliade. Voir ce passage, chant XV, v. 348 et suiv.

§ 5. *Par ce qu'il est beau de l'être.* En d'autres termes, parce que c'est le devoir.

§ 6. *Socrate a pu penser.* Voir le Lachès, pages 372, 378, 385, trad. de M. V. Cousin, et le Protagoras, p. 122, id. On voit qu'Aristote, tout en combattant la théorie de Platon,

L'expérience peut faire des braves dans bien des cas différents ; et par exemple, c'est ainsi qu'elle sert aux soldats pour les choses de la guerre ; car il y a beaucoup de circonstances à la guerre où le danger s'évanouit pour des soldats expérimentés, qui savent reconnaître la réalité en un clin d'œil ; et souvent s'ils paraissent si courageux, c'est que les autres ne savent pas précisément ce qu'il en est. § 7. Un autre résultat de l'expérience, c'est qu'elle leur apprend à faire contre l'ennemi une foule de choses et à se garantir eux-mêmes, à se défendre et à frapper ; grâce à l'habitude qu'ils ont des armes, elle leur enseigne les moyens les meilleurs tout à la fois et pour agir, et pour éviter les accidents. § 8. On dirait presque qu'ils combattent tout armés contre des gens sans armes, comme des athlètes de profession, contre des amateurs qui ne s'exercent point ; car dans les luttes de ce genre, ce ne sont pas les plus braves qui recherchent le plus volontiers le combat ; ce sont ceux qui se sentent les plus forts et qui ont les corps les plus robustes. § 9. Les soldats deviennent lâches, quand les dangers dépassent leur attente, et qu'ils se sentent trop inférieurs en nombre et en ressources militaires. Ils sont alors les premiers à fuir, tandis que les simples citoyens demeurent à leur poste et savent y mourir. Ce contraste s'est bien

cherche cependant à l'expliquer et même à la justifier sur certains points. — *C'est ainsi qu'elle sert aux soldats.* On sait tout ce que valent des soldats aguerris.

§ 7. *Un autre résultat.* Observation non moins juste.

§ 8. *On dirait donc...* Comparaison très-ingénieuse et très-vraie. Les bonnes troupes ont pour l'ennemi une sorte de mépris qui contribue beaucoup à la victoire.

§ 9. *Les soldats deviennent lâches.* L'histoire de la guerre offre m[illegible]

vu à Hermæum : les citoyens ont eu honte de fuir, et la mort leur a paru préférable à un salut payé de leur honneur. Mais les soldats se présentèrent dès l'abord au danger avec l'assurance d'être les plus forts; et quand ils s'aperçurent qu'il n'en était rien, ils se débandèrent au plus vite, redoutant la mort plus que la honte. Or ce n'est pas là ce que fait l'homme de courage.

§ 10. Parfois encore on prend pour du courage la colère que l'on confond avec lui ; on prend pour des hommes courageux des gens qu'elle seule anime , comme elle emporte les bêtes féroces, quand elles se jettent sur ceux qui les blessent. Si l'on se méprend à ce sujet, c'est qu'en effet les gens de courage sont aussi très-faciles à la colère, et qu'il n'y a rien de tel que le courroux pour faire braver les dangers. De là vient qu'Homère a dit :

« La colère qu'il sent a redoublé ses forces. »

ou bien :

« Il réveille en son sein sa force et sa colère. »

ou bien encore :

« Une vive colère a gonflé ses narines....
» Et son sang agité bouillonnait en son cœur. »

mille exemples de ce genre. — *Hermæum.* Lieu de la Béotie, dans la ville de Coronée. Les soldats Béotiens lâchèrent pied ; et les citoyens de Coronée, qui avaient fermé les portes de leur ville pour ne pouvoir pas y rentrer en fuyant, résistèrent avec courage et se firent tuer jusqu'au dernier. Voir le commentaire d'Eustrate. — *Quand ils s'aperçurent qu'il n'en était rien.* Eustrate, d'après Ephore et d'autres historiens, attribue la fuite des soldats Béotiens à l'effroi qui les prit, quand ils se virent sans chefs.

§ 10. *La colère qu'il sent.* Iliade, chant XVI, v. 529. — *Il réveille en son sein.* Odyssée, chant XXIV, v. 318. — *Une vive colère,* id. ibid. — *Et son sang agité.* Ce vers ne se

Toutes expressions qui semblent peindre l'éveil et l'éclat de la colère.

§ 11. Les gens vraiment courageux n'agissent jamais que par le sentiment de l'honneur; seulement la colère vient à leur aide et les seconde. Les bêtes, au contraire, n'ont de courage que par l'excitation de la douleur; il faut qu'on les frappe, ou qu'elles aient peur; et elles ne vont jamais sur l'homme, quand on les laisse en paix dans leurs bois ou leurs marais. Ce n'est donc pas par courage que, traquées par la souffrance ou la colère, elles se jettent dans le danger, sans rien apercevoir de ce qui les menace. A ce compte, les ânes mêmes, quand ils ont faim, auraient du courage; car alors, on a beau les frapper, ils ne quittent pas leur pâture. Les libertins aussi, poussés par leurs désirs adultères, font bien souvent les choses les plus audacieuses.

§ 12. On ne peut donc pas dire que les sentiments qui nous poussent violemment au danger, par douleur ou par emportement, soient du courage. Toutefois, le courage qui semble le plus naturel, est celui que produit en nous la colère; et il devient même le vrai courage, quand la colère peut s'adjoindre la réflexion et le libre choix d'un but raisonnable. La colère, d'ailleurs, est toujours un

retrouve pas dans le texte actuel d'Homère.

§ 11. *Que par le sentiment de l'honneur.* C'est là en effet le vrai courage; et l'on ne peut pas dire en ce sens que jamais un animal soit courageux. — *Les ânes mêmes quand ils ont faim.* Allusion à la fameuse comparaison dont se sert Homère pour représenter Ajax aussi peu troublé des attaques des Troyens, que l'est un âne affamé par les coups des enfants qui essaient de le chasser du champ où il se repaît. — *Les choses les plus audacieuses.* Et l'on ne peut pas dire que ce soit là du courage.

sentiment pénible; la vengeance, au contraire, est un plaisir. On peut donc bien se laisser emporter à la lutte par ces passions; mais, ceci ne veut pas dire qu'on ait du courage; car alors, ce n'est pas l'honneur, ce n'est pas la raison qui nous détermine; ce n'est que la passion. Tout ce qu'on peut accorder, c'est que ces sentiments ont quelque chose d'analogue au courage.

§ 13. On n'est pas davantage courageux, quand on l'est parce qu'on a l'espoir et la confiance du succès; car ce n'est que pour avoir remporté de fréquents avantages sur de nombreux ennemis, qu'on a tant d'assurance dans les périls. Le point de ressemblance en ceci, c'est que de part et d'autre on montre de l'assurance. Mais les gens, vraiment courageux, ne puisent cette confiance que dans les nobles motifs que nous avons indiqués plus haut; les autres ne sont si résolus que parce qu'ils se croient les plus forts, et qu'ils pensent n'avoir rien à craindre pour eux-mêmes. § 14. Ils n'ont pas moins d'illusions que les gens ivres qui, eux aussi, sont toujours pleins d'espoir; mais, quand la chose ne réussit pas à leur gré, ils se mettent à fuir. Au contraire, l'homme d'un vrai courage, comme nous l'avons vu, affronte tout ce qui peut être ou sembler redoutable au cœur de l'homme,

§ 12. *Un sentiment pénible... Un plaisir.* C'est alors la douleur ou le plaisir qui nous pousse à des actes de courage; ce n'est plus le sentiment de l'honneur ou du devoir. La passion seule nous entraîne, comme le dit Aristote.

§ 13. *On n'est pas davantage courageux.* Quatrième espèce de courage. — *Le point de ressemblance.* Entre ce courage secondaire et le courage véritable. — *Indiqués plus haut.* Voir le chapitre précédent. — *Ils se croient les plus forts.* C'était le courage des soldats expérimentés, dont il vient d'être question.

§ 14. *Comme nous l'avons vu.*

parce qu'il est beau de supporter le péril, et que ce serait une honte de ne pas le faire. § 15. Voilà aussi pourquoi l'on trouve qu'il y a plus de vrai courage à conserver son intrépidité et son calme dans les dangers subits, que dans les dangers prévus longtemps à l'avance. Car l'intrépidité semble tenir alors davantage au caractère habituel, et venir beaucoup moins de la réflexion, qu'on a eu le temps de préparer. Les dangers qu'on a prévus, on peut les accepter par des considérations diverses, et au nom de la raison; mais c'est l'habitude antérieurement acquise qui seule nous détermine dans les dangers imprévus et soudains.

§ 16. Enfin, il suffit parfois d'ignorer le danger pour paraître courageux. Ceux qui ne puisent leur fermeté que dans cette ignorance, ne diffèrent pas beaucoup de ceux qui n'ont de courage que grâce à l'espoir du succès. Mais ils ont encore moins de mérite, parce qu'ils n'ont aucun respect d'eux-mêmes, tandis que les autres en ont un assez grand. Ces derniers, au moins, tiennent ferme quelques instants; mais les autres, dès qu'ils voyent qu'ils se sont trompés, et que les choses sont tout autres qu'ils ne le croyaient, se hâtent de fuir. C'est ce qui ne manqua

Dans le chapitre précédent. — *Parce qu'il est beau.* Même remarque que plus haut.

§ 15. *Dans les dangers subits.* Explication très-ingénieuse d'un fait incontestable. C'est là ce qui fait qu'on admire tant le courage de Fabricius, qui ne s'émeut pas à la vue soudaine de l'éléphant de Pyrrhus.

§ 16. *Enfin...* Cinquième et dernière espèce du courage, qui ne vient que de l'ignorance. — *Aucun respect d'eux-mêmes.* Je crois que c'est la vraie pensée d'Aristote ; l'expression dont il se sert a donné lieu à beaucoup d'interprétations diverses. — *Aux Argiens.* Xénophon, Histoire grecque, livre IV, ch. 4, page 39[illegible] éd. de Firmin Didot, raconte ce fait avec quelques détails.

pas d'arriver aux Argiens, qui étaient tombés sur des Spartiates, les prenant pour des habitants de Sicyone. § 17. On peut déjà voir clairement, d'après ce qui précède, ce que sont les gens d'un vrai courage, et ceux qui n'en ont que la vaine apparence.

CHAPITRE X.

Le courage est toujours fort pénible, et c'est ce qui fait qu'il mérite tant d'estime. — Les athlètes. — La vertu en général exige des sacrifices et de douloureux efforts. — Fin de la théorie du courage.

§. 1. Bien que le courage se rapporte aux sentiments de peur et d'assurance, il n'est pas dans la même relation avec ces deux sentiments. Il se manifeste davantage dans les cas où l'on peut craindre. En effet, l'homme qui, dans ces circonstances, sait garder son sang-froid et rester en face du danger ce qu'il faut être, est plus courageux que celui qui n'a que le mérite de bien distinguer les motifs faits pour le rassurer. § 2. C'est donc à la condition de supporter, ainsi qu'on l'a dit, des choses pénibles et dou-

Ch. X. Gr. Morale, livre I, ch. 19; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *Aux sentiments de peur et d'assurance.* Voir la remarque que j'ai faite plus haut sur ce mot « d'assurance. » — *Dans les cas où l'on peut craindre.* C'est là en effet l'opinion qu'on se fait ordinairement du courage. Du reste, les deux idées se confondent jusqu'à un certain point; et l'on ne peut se rassurer que là où d'abord il y a eu lieu de craindre.

§ 2. *Ainsi qu'on l'a dit.* C'est sans doute à quelque poëte qu'Aristote

loureuses, qu'on est appelé courageux; et, voilà pourquoi le courage étant une chose fort rude, l'éloge qu'on en fait, est parfaitement juste; car il est plus difficile d'endurer la douleur que de s'abstenir du plaisir. § 3. Néanmoins, l'on doit penser que le but du courage est toujours une très-douce chose, et que ce sont les circonstances qui l'environnent, qui seules nous en cachent le puissant attrait. On peut observer aisément un phénomène semblable dans les combats de la gymnastique. Le but que se proposent les lutteurs, leur est certainement fort doux : c'est la couronne, ce sont les honneurs qu'ils ambitionnent. Mais les coups qu'ils reçoivent, sont douloureux, parce qu'après tout, les lutteurs sont de chair et d'os. Toute la fatigue qu'ils se donnent, ne laisse pas que d'être très-pénible; et, comme les inconvénients sont nombreux, et que le but qu'on recherche est d'ailleurs assez mince, il semble qu'il n'y a rien dans tout cela de fort séduisant. § 4. S'il en est ainsi, et si l'on en peut dire autant du courage, la mort et les blessures seront pour l'homme courageux des choses pénibles; et il ne s'y exposera que s'il y est forcé. Il les affrontera, parce qu'il est beau de le faire, et que ce serait une honte de ne le faire point. Mais plus sa vertu sera parfaite, et par suite,

veut faire allusion, et peut-être au fameux vers d'Hésiode, les Œuvres et les Jours, v. 289, édit. de Firmin Didot. Voir aussi le Protagoras, p. 77, trad. de M. V. Cousin.

§ 3. *Dans les combats de la gymnastique.* Aristote ne veut pas dire d'ailleurs qu'il y ait du courage à faire de la gymnastique; il cite seulement cet exemple pour prouver qu'on se donne parfois bien des fatigues pour une assez mince récompense.

§ 4. *S'il en est ainsi... Du courage.* La comparaison n'est pas très-juste; et la récompense du courage

son bonheur complet, plus aussi, il regrettera la mort; car c'est pour un tel homme surtout que la vie a tout son prix; et il est privé des biens les plus précieux, en sachant tout ce qu'ils valent; c'est là une vive douleur. D'ailleurs, il n'en est pas moins courageux; peut-être même l'est-il davantage, parce qu'il préfère à tous ces biens l'honneur que l'on acquiert dans les combats. § 5. Du reste, dans l'exercice de toutes les autres vertus, l'action est bien loin aussi d'apporter du plaisir; et l'on ne peut leur en trouver, qu'autant qu'on en considère le but final.

§ 6. Rien n'empêche, bien entendu, que des soldats qui ne sont pas mûs par de tels sentiments, ne soient encore les plus redoutables et les plus forts, tout en étant moins courageux et en n'ayant non plus aucune autre qualité; mais, ces gens-là, sont prêts à braver tous les dangers et à échanger leur vie contre le plus faible salaire.

§ 7. Voilà ce que nous avons à dire sur le courage; et l'on peut, sans trop de peine, se faire une idée assez exacte de ce qu'il est, d'après ce qui vient d'en être dit.

est très-considérable, puisque c'est la satisfaction que donne à la conscience l'accomplissement du devoir.

§ 5. *Bien loin aussi d'apporter du plaisir.* C'est la pensée de Kant dans sa fameuse apostrophe à l'idée du devoir. Je ne sais si Platon et les Stoïciens seraient de l'avis de Kant et d'Aristote. Voir la Critique de la raison pratique, page 269, trad. de M. Barni.

§ 6. *Rien n'empêche.* Il semble que cette phrase se rapporte à ce qui a été dit plus haut du courage des soldats, et qu'elle est ici hors de sa place.

La théorie du courage dans la Grande Morale et la Morale à Eudème n'offre que les mêmes traits, ou peu s'en faut, que ceux qu'on trouve ici. Aristote y distingue également cinq espèces de courage; seulement dans la Grande Morale, ces espèces ne sont pas rangées tout à fait dans le même ordre.

CHAPITRE XI.

De la tempérance : elle ne s'applique qu'aux plaisirs du corps, et seulement à quelques-uns de ces plaisirs. — Il ne peut y avoir d'intempérance dans les plaisirs de la vue et de l'ouïe; il n'y en a qu'indirectement dans ceux de l'odorat. — L'intempérance concerne plus particulièrement le sens du goût, et en général celui du toucher; exemple de Philoxène d'Erix. Caractère dégradant et brutal de l'intempérance; elle ne jouit même du toucher que dans certaines parties du corps.

§ 1. Parlons de la tempérance après le courage; car ce sont là, à ce qu'il semble, les deux vertus des parties irrationnelles de l'âme.

Nous avons dit que la tempérance est un sage milieu en tout ce qui regarde les plaisirs; elle se rapporte moins directement aux peines, et ce n'est pas de la même façon. C'est, d'ailleurs, encore dans les mêmes objets, que se manifeste la débauche qui franchit toutes les bornes. Mais, pour le moment, déterminons parmi les plaisirs quels sont ceux auxquels la tempérance s'applique plus particulièrement. § 2. Partageons les plaisirs, en plaisirs de l'âme et en plaisirs du corps; je prends, par exemple, l'ambi-

Ch. XI. Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre III, ch. 2.

§ 1. *Des parties irrationnelles de l'âme.* Voir plus haut la division des parties de l'âme, livre I, ch. 11, § 9. La partie irrationnelle est celle qui ne fait qu'obéir à la raison, et qui ne l'a point essentiellement en partage. C'est le siége des vertus morales; comme la partie raisonnable est le siége des vertus intellectuelles. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, livre II, ch. 7, § 3.

tion et l'amour de la science. Sans aucun doute, celui qui ressent l'un de ces deux sentiments, jouit vivement de la chose qu'il aime; mais son corps n'éprouve aucune passion; et c'est plutôt son âme qui les ressent. Ce n'est pas relativement aux plaisirs de ce genre, qu'on peut dire d'un homme qu'il est tempérant ou intempérant; et ce n'est pas davantage relativement aux autres plaisirs qui ne sont pas corporels. Ainsi, ceux qui aiment à bavarder et à raconter des histoires, et qui passent leurs journées aux plus futiles objets, nous pouvons bien les appeler des bavards; ce ne sont pas des intempérants, pas plus que ceux qui s'affligent sans mesure de la perte de leur argent ou de leurs amis.

§ 3. La tempérance s'applique donc aux plaisirs du corps. Mais, ce n'est pas même à tous les plaisirs corporels, sans exception; car les gens qui goûtent les plaisirs de la vue, et qui jouissent par exemple de ceux que provoquent les couleurs, les formes, la peinture, ne sont jamais appelés ni tempérants, ni intempérants. Cependant on pourrait soutenir, jusqu'à un certain point, qu'ils le sont; et il semble que, même dans les plaisirs de cette sorte, on peut ou en jouir comme il convient, ou y pécher aussi, soit par excès, soit par défaut. § 4. Même remarque pour les plaisirs de l'ouïe. On ne penserait ja-

§ 2. *Qu'il est tempérant ou intempérant.* On pourrait faire ici la même remarque que fait Aristote un peu plus bas, en ce qui concerne les plaisirs de la vue. L'ambition et l'amour de la science peuvent être poussés plus loin qu'il ne convient; on peut y pécher aussi, soit par excès soit par défaut.

§ 3. *La tempérance...* C'est là son vrai caractère, quand on la désigne d'une façon absolue, et qu'on ne l'applique pas aux qualités morales par quelque restriction de langage.

mais à appeler intempérants ceux même qui jouissent à l'excès de la musique et des œuvres de la scène, pas plus qu'on n'appellera tempérants ceux qui en jouissent comme il convient d'en jouir. § 5. On ne le dirait pas davantage, en ce qui concerne les odeurs, si ce n'est indirectement. Nous ne disons pas que ceux qui aiment l'odeur des pommes, ou des roses, ou des parfums qu'on brûle, sont intempérants en fait d'odeurs ; nous le dirions plutôt de ceux qui aiment l'odeur des essences et des ragoûts, parce que les gens intempérants se plaisent à ces odeurs, en tant qu'elles leur rappellent les choses mêmes qu'ils désirent passionnément. § 6. On pourrait voir aussi d'autres gens se plaire, quand ils ont faim, à l'odeur seule des aliments. Or, goûter des plaisirs de cette sorte est d'un homme intempérant ; car il n'y a que l'intempérant qui désire si vivement tous ces objets de jouissance. § 7. Les animaux, autres que l'homme, ne connaissent le plaisir que donnent ces émotions que d'une manière indirecte. Ainsi, les chiens n'ont pas précisément de plaisir à sentir l'odeur des lièvres ; mais ils en ont beaucoup à les manger ; et c'est l'odeur qui leur apporte cette sensation. Le lion n'a pas plaisir non plus à entendre le mugissement du bœuf ; il a plaisir à le dévorer. Mais il a senti, en entendant cette voix, que le bœuf est tout proche ; et c'est alors cette voix

§ 5. *Si ce n'est indirectement.* C'est-à-dire par les souvenirs que ces odeurs provoquent, ou par les sensations qu'elles éveillent. — *Les choses mêmes qu'ils désirent passionnément.* Ici les plaisirs de l'amour ; là les mets recherchés.

§ 6. *Quand ils ont faim.* Il semble que la sensation est alors excusable, en ce qu'elle est involontaire.

§ 7. *Les animaux autres que l'homme.* Il est évident que les animaux ne sont jamais intempérants, puisqu'ils ne peuvent résister à l'[illegible]

seule qui semble lui faire plaisir; de même, ce n'est pas parce qu'il voit ou qu'il rencontre « un cerf ou quelque » chèvre sauvage », qu'il est si joyeux; c'est parce qu'il va dévorer sa proie.

§ 8. La tempérance, on le voit donc, et l'intempérance s'appliquent à ces plaisirs qui sont communs aussi aux autres animaux; et voilà comment on dit que les passions de l'intempérance sont indignes de l'homme, et qu'elles sont brutales. § 9. Les sens auxquels ces plaisirs répondent, sont le toucher, et le goût; et même le goût ne paraît y jouer qu'un rôle fort limité, ou tout à fait nul. Il ne peut servir qu'à juger des saveurs. C'est bien ce que font ceux qui dégustent les vins, ou qui goûtent les mets en les apprêtant; mais ils ne prennent pas plaisir à cette dégustation, ou du moins, ce n'est pas en elle que les intempérants trouvent le leur; c'est dans la jouissance même, qui ne se produit jamais que par le toucher dans les plaisirs du manger et du boire, comme dans ceux qu'on appelle les plaisirs de Vénus. § 10. Aussi, un gourmand célèbre, Philoxène d'Erix, souhaitait-il que son gosier devint plus

tinct qui les mène. — *Un cerf ou quelque chèvre sauvage.* Ce sont les expressions même dont se sert Homère, Iliade, chant III, vers 23, en peignant la joie d'un lion qui va pouvoir assouvir sa faim.

§ 8. *Qui sont communs aussi aux autres animaux.* C'est-à-dire les plaisirs du corps, sans que d'ailleurs on puisse attribuer aux animaux la tempérance ou l'intempérance.

§ 9. *Un rôle fort limité ou tout à fait nul.* Cette observation semble inexacte, et l'intempérance dans une foule de cas ne s'applique qu'au sens du goût. Mais Aristote réduit les plaisirs du goût à ceux du toucher, parce que les aliments touchent directement le palais. Cette assimilation me paraît très-contestable, et je crois qu'il eût mieux valu conserver la distinction ordinaire.

§ 10. *Philoxène d'Erix.* Beaucoup de manuscrits omettent le nom propre; dans la Morale à Eudème, livre III, ch. 2, on cite également ce

long que celui d'une grue, croyant avec raison que son plaisir de gloutonnerie venait du seul toucher. Le toucher, qui est le plus commun de tous les sens, est le vrai siége de l'intempérance ; et c'est là ce qui fait qu'elle doit paraître d'autant plus blâmable ; car, lorsqu'on s'y livre, ce n'est pas en tant qu'homme, c'est en tant qu'animal. Il y a donc quelque chose de brutal à jouir de ces plaisirs-là, et surtout à s'y complaire exclusivement. On y perd alors les plus relevés des plaisirs qui peuvent être donnés par le toucher ; je veux dire, ceux que produisent les exercices et les frictions dans les gymnases, avec la chaleur vivifiante qu'on y puise ; car le toucher, tel qu'en jouit l'intempérant, n'est pas dans le corps tout entier ; il n'est que dans certaines parties du corps toutes spéciales.

gourmand célèbre. Peut-être faut-il traduire simplement Philoxène, fils d'Erixis. J'ai préféré l'autre sens ; Erix ou Eryx est, comme on sait, une ville de Sicile ; et la cuisine sicilienne avait grand renom dans l'antiquité. — *Le plus commun de tous les sens.* Tous les animaux sans exception l'ont ainsi que l'homme. — *Les exercices et les frictions.* Il est assez singulier de les placer parmi les plaisirs, et surtout d'en faire des plaisirs relevés, même pour le toucher. C'est un goût particulier.

CHAPITRE XII.

Suite de la tempérance : désirs naturels et généraux : désirs particuliers et factices; on pèche rarement en fait de désirs naturels; on pèche le plus souvent par les passions particulières, en s'y livrant dans des conditions peu convenables. — La tempérance dans les douleurs est plus difficile à définir que pour les plaisirs. — L'insensibilité à l'égard des plaisirs est chose très-rare, et n'a rien d'humain. — Portrait de l'homme vraiment tempérant.

§ 1. Parmi les désirs qui peuvent passionner l'homme, les uns sont évidemment communs à tous les êtres; les autres nous sont particuliers, et ils sont acquis par suite d'un acte de notre volonté qui nous les impose. Le plaisir de la nourriture, par exemple, est purement naturel; car tout homme désire de la nourriture, sèche ou liquide, quand il éprouve le besoin. Souvent il sent à la fois ces deux désirs, comme ils sent aussi, ajoute Homère, « le dé- » sir d'une compagne, quand il est jeune et dans toute la » vigueur de l'âge. » § 2. Mais tout le monde n'éprouve pas indistinctement tels ou tels désirs : tout le monde n'a pas les mêmes goûts; et voilà comment en ceci il semble qu'il y ait quelque chose qui est nôtre : ce qui n'em-

Ch. XII. § 1. Ajoute Homère. Iliade, chant XXIV, v. 129. Je n'ai pas traduit en vers, parce qu'Aristote ne cite pas de vers précisément.

§ 2. *Quelque chose qui est nôtre.* Peut-être Aristote s'arrête-t-il un peu trop à un fait aussi simple et aussi évident.

pêche pas d'ailleurs que le désir ne soit au fond parfaitement naturel. Les plaisirs des uns ne sont pas les plaisirs des autres ; et, pour chacun de nous, il est certaines choses qui sont plus douces que certaines autres choses prises au hasard. § 3. En fait de désirs naturels, il est donc assez rare de pécher ; et encore le plus souvent, ce n'est qu'en un seul sens que l'on pèche, c'est-à-dire, par excès. Ainsi, manger ou boire les aliments même les plus vulgaires, jusqu'à ce qu'on soit rassasié outre mesure, c'est aller, par la quantité que l'on prend, au-delà de tout ce que la nature réclame, puisqu'elle se contente de nous donner le simple désir de satisfaire le besoin. Aussi, appelle-t-on gloutons et ventrus ceux qui satisfont ce désir au-delà du nécessaire ; et ce sont presque toujours des natures ignobles qui se dégradent par ce vice.

§ 4. Mais, c'est surtout en fait de plaisirs spéciaux que la plupart des hommes commettent des fautes, et les fautes les plus diverses ; car les gens qui reçoivent des appellations si différentes, suivant les passions qui les emportent, se rendent coupables, soit pour aimer des choses qu'il ne faut pas aimer, soit pour les aimer sans bornes, soit pour en jouir grossièrement, comme le vulgaire, soit pour en jouir comme il ne convient pas d'en jouir, ou dans un moment peu convenable. Or, les gens

§ 3. *Il est donc assez rare de pécher.* Les goûts contre nature sont en effet des goûts exceptionnels.

§ 4. *En fait de plaisirs spéciaux.* Aristote a distingué plus haut les plaisirs en deux classes : ceux qui sont communs à tous les animaux, et ceux qui sont spéciaux à l'homme. On peut entendre aussi ceux qui sont personnels à tels ou tels individus ; et ce dernier sens est peut-être préférable.

intempérants commettent des excès à tous ces points de vue. Tantôt ils se plaisent à certaines choses qui ne devraient pas leur plaire; car elles sont détestables; et tantôt, si ce sont des choses dont la jouissance est permise, ils la poussent au-delà des bornes, et la prennent comme les gens les plus grossiers.

§ 5. Ceci suffit pour qu'on voie bien clairement que l'intempérance est un excès en fait de plaisirs, et qu'elle est blâmable.

§ 6. Quant aux peines, il ne suffit pas, comme pour le courage, de savoir les endurer pour mériter le titre de tempérant; et pour mériter celui d'intempérant, de ne pas savoir les supporter. Seulement, en ceci, l'intempérant est l'homme qui s'afflige plus qu'il ne faut de n'avoir pas ce qui lui plaît; et l'on peut dire, en ce sens, que c'est le plaisir qui fait sa peine. D'autre part, on mérite le nom de tempérant et de sage, si l'on ne s'afflige pas de l'absence du plaisir et de la privation qu'on endure. Au contraire, l'intempérant désire avec ardeur tout ce qui peut lui plaire, et surtout ce qui lui plaît le plus; sa passion seule le conduit et l'emporte à préférer l'objet de ses désirs au reste des choses qu'il sacrifie. Aussi, ressent-il la peine la

§ 5. *En fait de plaisirs.* D'après ce qui précède, il serait plus exact de limiter et de dire : « de certains plaisirs. »

§ 6. *Il ne suffit pas... de savoir les endurer.* Il faut de plus les endurer avec une certaine modération, qui constitue précisément la tempérance. Mais au fond la tempérance ne s'adresse guères qu'au plaisir, et l'on ne dira pas d'un homme qu'il est tempérant parce qu'il sait dominer sa douleur. Il est probable que cette nuance de langage n'était pas choquante dans la langue grecque, comme elle l'est dans la nôtre. — *Si l'on ne s'afflige pas de l'absence du plaisir.* En ce sens, le mot de tempérant est applicable en français à peu près comme en grec.

plus vive, et tout le temps qu'il désire, et quand il manque l'objet de ses vœux; car le désir est toujours accompagné d'un sentiment de peine. J'avoue, d'ailleurs, qu'il est assez étrange de dire que ce soit le plaisir qui fasse de la peine.

§ 7. Il n'y a pas beaucoup de gens qui pèchent par défaut du côté des plaisirs, et qui en jouissent moins qu'il ne convient. Une pareille insensibilité n'appartient guère à la nature de l'homme. Les autres animaux, tout au moins, discernent leurs aliments, aimant les uns, et repoussant les autres. Mais, s'il y a un être pour qui rien ne soit un objet de plaisir, et qui éprouve pour toutes choses la plus réelle indifférence, cet être là est tout à fait en dehors de l'humanité. Il n'y a pas de nom pour lui, parce que de fait il n'existe point.

§ 8. L'homme sage et tempérant sait tenir ici le milieu convenable; il ne goûte pas ces plaisirs qui passionnent si violemment l'intempérant; et il sentirait plutôt de la répugnance pour ces désordres. En général, il ne jouit point de ce dont il ne faut pas jouir; il ne jouit avec emportement de quoique ce puisse être; de même, qu'il ne s'afflige pas non plus outre mesure d'une privation. Ses désirs sont toujours également modérés, et il ne dépasse jamais les justes bornes. Il ne forme pas davantage des vœux intempestifs; et en général, il évite toutes les fautes de ce genre. Il recherche avec mesure, et de la manière qui convient, tous les plaisirs qui contribuent à la santé et au

§ 7. *Qui pèchent par défaut.* Aristote n'insiste peut-être pas assez sur cette faiblesse de la nature humaine, que Platon a mise dans tout son jour et signalée avec tant de sagesse.

§ 8. *L'homme sage et tempérant.* Ce portrait de la tempérance est d'une concision et d'une beauté très-

bien-être; il prend même tous les autres plaisirs qui ne nuisent point à ceux-là, et qui ne sont, ni contre les convenances, ni au-dessus de sa fortune. Car celui qui se laisserait aller ainsi, estimerait de tels plaisirs plus qu'ils ne valent. Mais le sage n'a pas cette faiblesse, et il ne fait jamais que ce que veut la droite raison.

CHAPITRE XIII.

Comparaison de l'intempérance et de la lâcheté; l'intempérance paraît être plus volontaire, parce qu'elle n'est que le résultat du plaisir, que l'homme recherche naturellement. — Intempérance et désordre des enfants; il faut que l'homme soumette ses désirs à la raison, comme l'enfant doit se soumettre aux ordres de son précepteur. — Fin de la théorie de la tempérance.

§ 1. Il semble que l'intempérance est un acte plus volontaire que la lâcheté; elle est produite par le plaisir, tandis que l'autre est toujours causée par une douleur; et l'homme recherche le premier de ces deux sentiments, tandis qu'il fuit le second. § 2. Ajoutez que la peine bouleverse et détruit la nature de l'être qui la subit, au lieu que le plaisir ne produit rien de pareil; il dépend donc davantage

remarquables. — *Ce que veut la droite raison.* Ce principe est devenu la formule générale du Stoïcisme; et en réalité tous les principes de la morale sont contenus dans celui-là. Platon, avant Aristote, y avait déjà donné cette importance supérieure.

Ch. XIII. § 1. Plus volontaire que la lâcheté. L'analyse de la tempérance étant venue après celle du

de notre volonté; et, voilà comment il peut nous attirer des reproches plus légitimes. On s'habitue plus facilement aux sensations qu'il donne. Les occasions de plaisir qui se présentent dans la vie, sont nombreuses; et ces habitudes semblent sans danger, tandis que c'est tout le contraire pour les objets de crainte. § 3. Toutefois, la lâcheté ne semble pas être également volontaire dans tous les cas, quand on les examine en détail. Si directement elle n'est pas elle-même une douleur, du moins les circonstances dans lesquelles elle se produit, causent une peine qui met l'homme hors de lui; elle le pousse jusqu'à jeter ses armes ou à commettre d'autres actes aussi déshonorants; et c'est là ce qui fait qu'elle paraît être alors une véritable violence. § 4. Pour l'intempérant, c'est tout le contraire; chacun des actes particuliers auxquels il se laisse aller, sont volontaires, puisqu'ils sont l'effet de son désir et de son penchant. Mais, le résultat général l'est moins; car personne ne désire être intempérant et débauché. § 5. Nous appliquons même ce mot d'intempérance et de désordre

courage, il semble assez naturel de comparer aussi les deux contraires, l'intempérance et la lâcheté.

§ 2. *Des reproches plus légitimes.* La lacheté attire cependant d'ordinaire plus de reproches que l'intempérance; elle semble plus méprisable, et plus contraire à la dignité de l'homme.

§ 3. *Également volontaire dans tous les cas.* C'est peut-être là ce qui la rend si déshonorante. L'homme semble avoir abdiqué; et la bête seule domine en lui, prête à se laisser emporter à tous les instincts qui la dominent et la dégradent. — *Qui met l'homme hors de lui.* Et l'empêche de se maîtriser, même dans les occasions les plus graves où le devoir l'ordonne. — *Une véritable violence.* C'est vrai; mais il fallait dès longtemps apprendre à se dompter.

§ 4. *Mais le résultat général l'est moins.* Cette observation peut s'appliquer aussi exactement à tous les autres vices; et c'est en ce sens que Platon avait dit que le vice est involontaire.

incorrigible aux fautes des enfants ; car elles ont de l'analogie. Laquelle des deux fautes a donné son nom à l'autre, peu importe pour le moment; mais il est évident que, chronologiquement, la seconde a reçu son appellation de la première. § 6. Ce n'est pas sans raison, ce semble, qu'on a détourné ainsi le sens de ce mot; car il convient de tempérer et de corriger tout ce qui peut donner le goût des choses basses, et se développer ensuite d'une manière fâcheuse. Or, c'est là précisément le cas où sont et le désir et l'enfant. Les enfants, non plus, ne vivent que de désir et de passion; et rien n'égale en eux leur amour effréné pour le plaisir. § 7. Si donc, cette partie de l'âme n'est pas docile et soumise à celle qui lui doit commander, elle peut aller fort loin; car le goût du plaisir est insatiable, et il naît de tous côtés dans le cœur de l'insensé, que la raison ne conduit pas. De plus, toute application du désir augmente encore l'habitude morale qui lui correspond; et une fois que ces passions ont grandi, et se sont fortifiées jusqu'à la violence, elles chassent même la raison tout à fait. Il faut donc que toujours les désirs soient mo-

§ 5. *Aux fautes des enfants.* Notre langue ne se prête pas comme la langue grecque à cette assimilation; et l'on ne peut appeler des enfants intempérants, quelles que soient leur pétulance et leur indocilité. — *A reçu son appellation de la première.* C'est le même mot, en grec, qui s'applique dans ces deux cas, que nous avons mieux fait de distinguer.

§ 6. *Qu'on a détourné ainsi le sens de ce mot.* Ainsi, dans la langue grecque elle-même, les deux idées sont assez différentes pour que le même mot ne puisse pas s'appliquer de l'une à l'autre sans quelque déviation. — *Le désir et l'enfant.* C'est ce rapprochement qui a suggéré une expression identique.

§ 7. *Cette partie de l'âme.* Qui n'a pas la raison par elle-même, et qui est seulement capable d'obéir à la raison. — *Il faut donc que toujours.* Maxime d'une profonde sa-

dérés, peu nombreux, et qu'ils n'aient rien de contraire à la raison. § 8. Quand on sait obéir à ses ordres, on est ce qu'on peut appeler docile, corrigé et tempérant; et cette soumission que l'enfant doit montrer dans toute sa conduite pour les ordres de son précepteur, est celle qu'en nous la partie passionnée de l'âme doit toujours avoir pour la raison. § 9. Ainsi, dans l'homme tempérant, la partie passionnée de son être, ne doit jamais concevoir que des désirs conformes à la raison qui les approuve; car le sage, comme la raison, n'a point d'autre but que le bien; il ne désire que ce qu'il faut, il le désire comme il faut, et quand il faut le désirer; et c'est là aussi précisément ce que la raison ordonne.

§ 10. Voilà ce que nous avions à dire sur la tempérance.

gesse, qui peut dans l'éducation des enfants trouver les applications les plus fécondes, aussi bien que dans la vie.

§ 8. *Ce qu'on peut appeler docile, corrigé.* J'ai pris des mots qui pussent s'appliquer aussi à l'enfant, afin de continuer par là la comparaison qu'a faite Aristote. — *La partie passionnée,* Et privée de raison. Voir plus haut, livre I, ch. 11, § 9.

§ 9. *Que des désirs conformes a la raison.* Aristote ne demande pas à la nature humaine plus qu'elle ne peut faire. Il est certain que dans une âme bien réglée et formée dès longtemps aux habitudes de la vertu, les désirs finissent par s'épurer et se régulariser ainsi qu'elle. Ils ne sont ni dépravés ni surtout irrésistibles.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

LIVRE IV.

ANALYSE DE DIFFÉRENTES VERTUS.

CHAPITRE PREMIER.

De la libéralité : définition de la libéralité; la prodigalité, l'avarice. Caractères généraux de la libéralité; vertus accessoires qu'elle suppose. — La libéralité doit se mesurer à la fortune de celui qui donne. — Le libéral ne ressent pas trop vivement les pertes d'argent; il est facile en affaires. — La prodigalité est beaucoup moins blâmable que l'avarice, bien qu'elle ait quelquefois les mêmes effets. — L'avarice est incurable; nuances diverses de l'avarice.

§ 1. Après l'intempérance, parlons de la libéralité; elle est, on peut dire, le sage milieu dans tout ce qui regarde la richesse. Quand on loue quelqu'un d'être libéral et généreux, ce n'est point pour ses hauts faits à la guerre, ni pour les actes qu'on admire dans le sage, ni pour son équité dans les jugements; mais c'est pour la manière

Ch. I. Gr. Morale, livre I, ch. 22; Morale à Eudème, livre III, ch. 4.

§ 1. *Après la tempérance.* Dans la Grande Morale, comme dans la Morale à Eudème, après la théorie de l'intempérance vient celle de la douceur; et après cette dernière, celle de la libéralité. Dans la Morale à Nicomaque, la théorie de la douceur est rejetée après celle de la magnanimité. Voir plus loin dans ce livre quatrième, le chapitre 5. — *Ni pour son équité dans les jugements.* On pourrait comprendre aussi : « ni

dont il donne et reçoit les richesses, et surtout dans la manière dont il les donne. § 2. Nous appelons richesse tout ce dont la valeur se mesure par la monnaie et l'argent. § 3. La prodigalité et l'avarice, ou illibéralité, sont les excès et les défauts en ce qui concerne les richesses. On applique toujours l'idée d'avarice à ceux qui attachent plus d'importance qu'il ne faut aux biens de la fortune. Mais, parfois, l'on mêle l'idée de prodigalité avec celle d'intempérance à laquelle on la transporte; car nous appelons aussi prodigues les gens qui, ne sachant pas se dominer, dépensent follement pour satisfaire leur intempérance. § 4. Ces gens-là nous semblent les plus vicieux, parce qu'en effet ils réunissent plusieurs vices à la fois; mais cependant, le nom de prodigues qu'on leur donne, n'est pas celui qui proprement leur convient. § 5. Le prodigue véritable n'a qu'un vice tout spécial, celui de dissiper sa fortune; le prodigue, comme l'indique l'étymologie même, dans la langue grecque, est celui qui se ruine

pour la justesse de son jugement. »

§ 2. *Nous appelons richesse.* Cette définition, bien qu'elle ne soit pas irréprochable, est peut-être encore la moins imparfaite qu'on puisse donner.

§ 3. *L'avarice ou illibéralité.* Aristote dit seulement : illibéralité. J'ai du reste adopté ce mot, que n'approuverait pas l'Académie, parce que étymologiquement il correspond tout à fait au mot grec. — *Plus d'importance qu'il ne faut.* A ce compte, le nombre des avares serait très-grand. Aristote aurait pu prendre une expression un peu moins générale.

§ 4. *Celui qui proprement leur convient.* C'est que le vice principal en eux, c'est l'intempérance, et non pas la prodigalité.

§ 5. *Comme l'indique l'étymologie..* J'ai cru devoir ajouter toute cette phrase, pour faire mieux sentir le rapprochement des idées, qui n'est pas aussi sensible en français que dans la langue grecque. Le mot grec que nous rendons par prodigue, signifie d'après l'étymologie. « celui qui ne sait pas se conserver, sauver sa for-

de son plein gré. La dissipation insensée de son propre bien est une sorte de destruction de soi-même, puisqu'on ne peut vivre que de ce qu'on a. C'est là le sens vrai dans lequel il faut entendre le mot de prodigalité.

§ 6. Mais toutes les choses dont l'homme tire un emploi quelconque, peuvent recevoir un bon ou un mauvais emploi; et la richesse est une de ces choses qu'on peut employer. Or, on se sert le mieux possible d'une chose, quand on a la vertu spéciale à cette chose; et celui qui a la vertu relative aux richesses, se servira le mieux aussi de la fortune. Celui-là est précisément l'homme généreux et libéral. § 7. L'usage des richesses ne peut être, à ce qu'il semble, qu'une dépense ou un don. Recevoir et conserver, c'est plutôt la possession que l'usage. Ainsi, le propre de la libéralité, c'est plutôt de donner quand il faut, que de recevoir quand il le faut, et de ne pas recevoir quand il ne le faut pas. La vertu consiste beaucoup plus à faire du bien qu'à en recevoir soi-même, beaucoup plus à faire de belles choses qu'à ne pas en faire de honteuses. § 8. Or, qui ne voit que dans l'acte de donner, se réunissent nécessairement ces deux conditions, et de

tune. » — *Le mot de prodigalité.* Ce mot n'a pas en français, non plus qu'en latin, la nuance très-expressive qu'a le mot grec.

§ 6. *L'homme généreux et libéral.* A un autre point de vue, on pourrait croire que la vertu spéciale à la richesse, c'est la conservation. La pensée d'Aristote est plus noble; et à la bien prendre, elle est aussi plus vraie. La richesse est faite pour être employée bien plus encore que pour être gardée, ainsi qu'Aristote le dit lui-même un peu plus bas.

§ 7. *L'usage... la possession.* Cette distinction est très-juste, et la richesse qu'on n'emploie pas, est à peu près inutile. Voir la Politique, liv. I, ch. 3, page 33, de ma traduction, 2ᵉ édition. — *La vertu.* Ou le mérite, en s'exprimant d'une manière plus générale.

faire du bien et de faire une belle chose? Qui ne voit que dans le fait d'accepter, on se borne à recevoir un bienfait, ou à ne faire qu'une chose qui n'est pas honteuse? Qui ne voit que la reconnaissance, s'adresse à celui qui donne, et non point à celui qui ne reçoit pas, et que la louange est bien plutôt encore réservée pour le premier? § 9. D'autre part, il est plus facile de ne pas recevoir que de donner, parce qu'on est moins porté, en général, à se priver de ce qu'on a qu'à refuser le bienfait d'un autre. § 10. Les hommes qu'on peut justement appeler généreux, sont donc ceux qui donnent; ceux qui n'acceptent pas ce qui leur est offert, ne sont pas loués pour leur libéralité, bien qu'on puisse encore les louer de leur justice. § 11. Ceux qui reçoivent les dons qu'on leur fait, ne méritent absolument aucune louange. La libéralité est peut-être de toutes les vertus celle qui se fait le plus aimer, parce que ceux qui la possèdent sont utiles à leurs semblables; et qu'on l'est surtout en donnant.

§ 12. Mais toutes les actions que la vertu inspire sont belles, et toutes elles sont faites en vue du bien et du beau. Ainsi, l'homme libéral et généreux donnera, parce qu'il est beau de donner; et il donnera convenablement, c'est-à-dire à ceux à qui il faut donner, autant qu'il faut,

§ 8. *Et non point à celui qui ne reçoit pas.* Parfois ceci peut n'être pas très-exact. Aristote entend sans doute qu'on ne reçoit pas, quand on n'a aucun droit à recevoir; car si l'on refusait une chose due, ce serait un bienfait qui mériterait de la reconnaissance. — *La louange,* Et l'estime qui vaut encore mieux.

§ 11. *Celle qui se fait le plus aimer.* Il faut de plus que la libéralité soit accompagnée de bienveillance; ce qui est d'ailleurs assez ordinaire. Mais il y a un talent de bien donner; et il est des gens qui donnent beaucoup sans savoir se faire aimer.

§ 12. *Du bien et du beau.* Le texte dit simplement: «du beau». Les deux

quand il faut, et avec toutes les autres conditions qui constituent un don bien fait. § 13. J'ajoute qu'il fera ses dons avec plaisir, ou du moins sans aucune peine; car, tout acte qui est conforme à la vertu, est agréable; ou du moins, il est exempt de peine, et ne peut jamais être positivement pénible. § 14. Quand on donne à qui l'on ne doit pas donner, ou quand on ne donne pas, parce qu'il est beau de donner, et qu'on fait un don par tout autre motif; on n'est pas réellement généreux, et l'on doit être appelé d'un autre nom, quel qu'il soit. Celui qui donne avec un sentiment de peine, n'est pas généreux davantage; car s'il l'osait, il préférerait son argent à la belle action qu'il fait; et ce n'est pas là le sentiment d'un homme vraiment libéral. § 15. Il ne recevra pas non plus de qui il ne doit pas recevoir; car accepter un don à ces conditions douteuses, n'est pas le fait de quelqu'un qui n'estime pas beaucoup la richesse. § 16. S'il ne reçoit point, il ne demandera pas non plus; car il n'est pas d'un homme qui sait faire du bien aux autres, de se laisser si facilement obliger lui-même. § 17. Il ne prendra de l'argent que là où il faut en prendre, c'est-à-dire, sur ses propres biens. Non pas qu'à ses yeux, il y ait en ceci rien de

mots que j'ai employés m'ont paru nécessaires pour rendre la force de l'expression grecque.

§ 13. *Ou du moins sans aucune peine.* Cette restriction ne paraît pas très-exacte. L'homme vraiment libéral a très-grand plaisir à donner. C'est ce qu'Aristote reconnaît lui-même un peu plus bas.

§ 14. *Parce qu'il est beau de donner.* Voilà l'unique motif de la libéralité véritable.

§ 15. *Il ne recevra pas non plus.* La libéralité s'applique moins bien dans ce cas; et comme l'a remarqué déjà Aristote, elle consiste bien plus à donner qu'à ne pas recevoir.

§ 16. *Il ne demandera point.* Ceci

très-beau, mais uniquement, parce que c'est chose absolument nécessaire pour avoir la possibilité de donner. Aussi, ne négligera-t-il pas sa fortune personnelle, puisque c'est là qu'il doit trouver le moyen d'aider les autres dans l'occasion. Il ne la prodiguera pas non plus au premier venu, afin d'avoir à donner à qui il faut, quand il faut, et tout ce qu'il faut, pour satisfaire à l'honneur. § 18. Il est aussi très-digne d'un cœur libéral de donner beaucoup, et même à l'excès, de façon à ne garder que la moindre part pour soi-même ; c'est bien le fait d'une âme généreuse de ne pas regarder à soi. § 19. Du reste, la libéralité doit s'apprécier toujours selon la fortune. La vraie libéralité consiste, non pas dans la valeur de ce qui est donné, mais dans la position de celui qui donne ; elle offre ses dons suivant sa richesse ; et rien ne s'oppose à ce que celui qui donne moins, soit en réalité plus généreux, s'il prélève ses dons sur une moindre fortune.

§ 20. On se montre en général plus généreux, quand on n'a point acquis sa fortune soi-même et qu'on l'a reçue des autres par héritage ; car alors on n'a jamais connu le besoin ; et chacun tient toujours bien davantage à ce qu'il a produit lui-même, comme on le voit assez pa-

est vrai ; mais ce trait appartient peut-être plutôt encore au magnanime qu'au libéral.

§ 17. *Ne négligera-t-il pas.* Aristote ne dit pas qu'il soignera sa fortune ; il dit seulement qu'il ne la négligera pas.

§ 18. *Et même à l'excès.* C'est peut-être, en ce cas, de la prodigalité, bien qu'on dépense alors pour les autres, et non point pour soi-même.

§ 19. *Doit s'apprécier toujours selon la fortune.* Condition essentielle pour bien juger de la moralité de l'agent.

§ 20. *On se montre en général plus généreux.* Toute cette pensée est empruntée à Platon, République,

l'exemple des parents et des poètes. L'homme libéral a d'ailleurs grand'peine à s'enrichir, parce qu'il n'est porté ni à recevoir, ni à garder; et que loin de là, il est enclin à faire part de ce qu'il a; et que, n'estimant pas les richesses en elles-mêmes, il ne les apprécie qu'autant qu'elles lui permettent de donner. § 21. Voilà ce qui explique ces reproches si souvent adressés à la fortune, d'enrichir le moins ceux qui seraient les plus dignes d'être riches. Mais l'on voit à ceci une assez bonne raison; c'est qu'il en est de l'argent comme de tout le reste : il n'est pas possible d'en avoir, quand on ne se donne aucune peine pour s'en procurer. § 22. Toutefois, l'homme libéral ne donne point à qui il ne doit pas donner, ni dans les occasions où il ne serait pas convenable d'offrir un don; il ne manque à aucune des convenances que nous avons indiquées; car alors il ne ferait plus un acte de libéralité; et s'il dépensait aussi mal son argent, il n'en aurait plus à dépenser dans les circonstances où il serait convenable de le faire. § 23. Je le répète, on n'est vraiment libéral qu'à la condition de dépenser selon son bien et comme il convient. Celui qui va au-delà de ce qu'il peut, est un prodigue; et ceci explique comment on ne peut pas dire des tyrans qu'ils soient prodigues : c'est que leurs richesses sont en

livre I, page 8, trad. de M. V. Cousin. — *Des parents et des poètes.* C'est la comparaison même que fait Platon.

§ 21. *Voilà ce qui explique.* Observation fort ingénieuse, et qui se vérifie assez souvent.

§ 23. *Des tyrans qu'ils soient prodigues.* Cette observation n'était peut-être pas déjà fort exacte, quand elle s'appliquait aux tyrans des cités grecques. Elle ne l'est plus du tout, si on l'applique à un certain nombre d'empereurs romains, plus riches sans

général si énormes, qu'il leur est difficile, à ce qu'il semble, de les épuiser, malgré toutes les profusions et les folles dépenses qu'ils peuvent faire.

§ 24. Ainsi, la libéralité étant un sage milieu dans tout ce qui touche aux richesses, qu'on les donne ou qu'on les reçoive, le libéral ne donnera et ne recevra que quand il faut et qu'autant qu'il faut, dans les petites choses aussi bien que dans les grandes ; et j'ajoute que ce sera toujours avec plaisir. D'autre part, il recevra quand il faut recevoir et autant qu'il faut recevoir. C'est que la vertu qui le distingue, étant un milieu relativement à ces deux actes de donner et de recevoir, tout différents qu'ils sont, il se montrera dans l'un comme dans l'autre tout ce qu'il doit être. Quand on sait bien donner, c'est une conséquence toute naturelle qu'on sache également recevoir bien ; s'il en était autrement, recevoir serait ici un contraire de donner et non pas une conséquence. Mais les qualités qui se suivent peuvent se trouver à la fois dans le même individu, tandis que les contraires évidemment ne peuvent jamais être dans ce cas.

§ 25. Quand il arrive à l'homme libéral de faire une dépense déplacée ou peu convenable, il en ressent de la tristesse ; mais c'est avec modération, et comme il convient, puisque c'est le propre de la vertu de ne s'affliger et de ne se

doute que ces petits tyrans, et qui doivent certainement passer pour des prodigues. Quelque immenses que soient les richesses dont on dispose, on peut toujours ou les prodiguer, ou les administrer avec sagesse. — *A ce qu'il semble.* Plus d'un exemple aurait pu très-probablement prouver à Aristote que cette restriction de sa pensée était nécessaire.

§ 24. *Ce sera toujours avec plaisir.* Ceci répète en partie ce qui vient d'être dit un peu plus haut, § 13. — *Les contraires évidemment.* Voir dans

réjouir que pour ce qui le mérite, et dans une juste mesure. § 26. Le libéral aussi est très-facile en affaires ; il se laisse même assez aisément léser, précisément parce qu'il fait peu de cas de l'argent, et qu'il serait bien plus peiné de n'avoir pas fait la dépense qu'il devait faire, que d'avoir fait une dépense inutile. En ceci, il n'est pas du tout de l'avis de Simonide. Le prodigue, sur tous ces points, n'est pas non plus exempt d'erreur ; il ne sait ni se réjouir ni s'affliger de ce qu'il faut, et comme il le faut. Du reste, la suite nous montrera encore mieux tout ceci.

§ 27. Nous avons établi plus haut qu'en fait de libéralité, l'excès et le défaut sont la prodigalité et l'avarice ; et qu'elles se produisent à deux égards : donner et recevoir. Nous confondons d'ailleurs dépenser et donner. La prodigalité est donc en excès pour donner et ne recevoir point ; elle est en défaut pour recevoir. L'avarice au contraire est en défaut pour donner et en excès pour prendre, toujours bien entendu dans les très-petites choses. § 28. Ainsi, les deux conditions de la prodigalité ne peuvent pas aller de

les Catégories, ch. 10 et 11, la théorie des contraires, page 109 et suiv. de ma traduction.

§ 26. *De l'avis de Simonide.* Simonide interrogé par la femme d'Hiéron lui répondit qu'il préférait l'argent à la sagesse. Voir la Rhétorique, liv. II, ch. 16, p. 1391, a, 10, de l'édition de Berlin. C'est sans doute à ce mot qu'Aristote veut ici faire allusion. Simonide disait encore qu'il préférait enrichir ses ennemis après sa mort, que d'avoir besoin de ses amis durant sa vie. On sait d'ailleurs que Simonide était renommé pour son avarice. C'est lui le premier, dit-on, qui a vendu la louange et fait trafic de la poésie auprès des tyrans et des riches. *Ni se réjouir, ni s'affliger.* En ce qui concerne l'argent et les dépenses qu'il peut faire.

§ 27. *Toujours dans les très-petites choses.* La cupidité, quand elle s'exerce en grand, prend un autre nom que celui d'avarice. — *Aux simples particuliers.* Par oppo-

pair bien longtemps; car il n'est pas facile de donner à tout le monde quand on ne reçoit de personne, et la fortune manque bien vite aux simples particuliers, quand ils veulent donner avec cette profusion qui caractérise à bon droit ceux qu'on appelle des prodigues. § 29. Du reste, ce vice doit paraître beaucoup moins blâmable que celui de l'avarice. L'âge, la détresse même peuvent assez aisément corriger le prodigue, et le ramener au juste milieu; il a des qualités du libéral, qui donne et ne reçoit pas, sans savoir d'ailleurs les exercer l'une et l'autre, quand il faut, ni convenablement. Mais il lui suffirait de contracter des habitudes raisonnables, ou de se modifier par toute autre cause, pour devenir un homme libéral; il donnerait alors, quand il faut donner, et ne recevrait pas quand il ne faut pas recevoir. Ainsi donc, la nature du prodigue, au fond, n'est pas mauvaise; il n'y a rien de vicieux ni de bas dans ce penchant excessif à donner beaucoup, et à ne rien prendre; ce n'est qu'une folie. § 30. Ce qui fait que le prodigue doit paraître fort au-dessus de l'avare, indépendamment des motifs que je viens de dire, c'est que l'un oblige une foule de gens, et que l'autre n'oblige personne, pas même lui. § 31. Il est vrai que la plupart des prodigues,

sition aux tyrans, dont rien ne peut épuiser les immenses richesses et dont Aristote vient de parler.

§ 29. *Beaucoup moins blâmable que celui de l'avarice.* C'est une question assez difficile à résoudre; mais les arguments que donne Aristote à l'appui de son opinion sont très-solides. — *Rien de vicieux, ni de bas.... ce n'est qu'une folie.* Voilà l'excuse de la prodigalité. Mais il est rare que le prodigue se corrige assez raisonnablement pour devenir libéral; il passe plutôt à l'excès contraire, et il devient avare.

§ 30. *Oblige une foule de gens.* Le prodigue en général songe plutôt à se satisfaire lui-même qu'à faire du bien aux autres; Aristote le dira un peu plus bas.

comme je l'ai déjà fait observer, reçoivent aussi, quand ils ne devraient pas recevoir; et, qu'en cela, ils se montrent bien peu libéraux. Ils deviennent avides et prennent de toutes mains, parce qu'ils veulent toujours dépenser, et qu'ils sont bientôt hors d'état de dépenser tout à leur aise. Leurs propres ressources ne tardant pas à s'épuiser, il faut s'en procurer d'étrangères; et, comme ils ne songent guères à leur dignité ni à l'honneur, ils prennent à la légère, et de toutes façons. Ce qu'ils désirent, c'est de donner. Comment le peuvent-ils? D'où le peuvent-ils? C'est-là ce qui leur importe le moins. § 32. Voilà aussi pourquoi leurs dons même ne sont pas vraiment libéraux; ils ne sont pas honorables, parce qu'ils ne sont pas inspirés par le sentiment du bien, et qu'ils ne sont pas faits comme ils devraient l'être. Parfois, ils enrichissent des gens qu'il faudrait laisser dans la pauvreté, et ils ne feraient rien pour des gens de la conduite la plus respectable. Ils donnent à pleines mains à des flatteurs ou à des gens qui leur procurent des plaisirs aussi peu relevés que ceux de la flatterie. C'est là ce qui fait aussi que la plupart des prodigues sont intempérants. Dissipant leur argent avec tant de facilité, ils le dépensent tout aussi aisément pour leurs excès; et ils se laissent aller à tous les désordres des plaisirs, parce qu'ils ne vivent pas pour la vertu ni pour le devoir.

§ 33. Le prodigue, d'ailleurs, répétons-le, se jette dans

§ 31. *Ce qu'ils désirent, c'est de donner.* C'est-à-dire, de contenter leur passion personnelle.

§ 32. *Comme ils devraient l'être.* C'est-à-dire, suivant la raison, et suivant le mérite des gens auxquels ils s'adressent. — *A des flatteurs.* C'est le cas le plus ordinaire.

§ 33. *Le prodigue d'ailleurs.* Après une censure si sévère, Aris-

ces excès, parce qu'il a été abandonné sans direction et sans maître ; si l'on se fût occupé de lui avec quelque soin, il aurait pu revenir au juste milieu et au bien.

§ 34. Loin de là, l'avarice est incurable. C'est la vieillesse, à ce qu'il semble, et la faiblesse sous toutes les formes, qui font les avares. L'avarice est, du reste, plus naturelle à l'homme que la prodigalité ; car, pour la plupart, nous aimons à garder notre bien, plutôt qu'à le donner. § 35. Ce vice peut prendre une intensité extrême, et revêtir les apparences les plus diverses. Ce qui fait qu'il y a tant de nuances dans l'avarice, c'est que, comme elle consiste en deux éléments principaux, défaut à donner, excès à recevoir, elle n'est pas dans tous les individus également complète ; parfois, elle se divise, les uns montrant davantage de l'excès à recevoir, et les autres, du défaut à donner. § 36. Ainsi, tous les gens qu'on flétrit par ces dénominations de chiches, rogneux, pingres, pèchent tous par défaut à donner; mais cependant, ils ne désirent point, ni ne voudraient prendre le bien d'autrui. Chez quelques-uns, c'est une sorte d'honnêteté et de prudence qui reculent devant la honte ; car il y a des gens qui paraissent, ou qui du moins prétendent, ne montrer cette parcimonie, que pour n'être jamais réduits à faire quelque bassesse. C'est[illegible]

tote s'adoucit pour le prodigue, qui lui semble être surtout la victime d'une mauvaise éducation.

§ 34. *La vieillesse.* Observation qu'on peut toujours vérifier. — *Plus naturelle à l'homme que la prodigalité.* Et par conséquent, elle est plus fréquente.

§ 35. *Une intensité extrême.* O[illegible] sait assez tous les exemples affreu[illegible] qu'il est possible de citer. — *Par[illegible]fois elle se divise.* Explication ingé[illegible]nieuse des nuances, si diverses [illegible] effet, que présente l'avariee.

§ 36. *Chiches, rogneux, pingr[illegible]* J'ai dû prendre ces mots assez v[illegible]

dans cette classe qu'il faut ranger le ladre, et tous ceux qui, comme lui, prêts à couper un cheveu en quatre, méritent ce nom, parce qu'ils portent à l'excès le soin de ne jamais rien donner à personne. Les autres ne s'abstiennent de rien recevoir d'autrui que par un sentiment de peur, parce qu'il n'est pas facile en effet de recevoir soi-même des autres, et de ne jamais leur donner une partie de ce qu'on a; ils préfèrent ne rien recevoir et ne rien donner.

§ 37. D'autres avares, au contraire, se signalent par un excès à recevoir de toutes mains, et à prendre tout ce qu'ils peuvent : par exemple, tous ceux qui se livrent à d'ignobles spéculations, les entreteneurs de mauvais lieux, et tous les gens de cette espèce; les usuriers, et tous ceux qui prêtent les plus petites sommes à gros intérêts. Tous ces gens-là prennent là où il ne faut pas prendre, et plus qu'il ne faut prendre. § 38. L'avidité pour les lucres les plus honteux paraît être le vice commun de tous ces cœurs dégradés; il n'y a point d'infamies qu'ils n'endurent, pourvu qu'ils en recueillent un profit. Et encore, est-ce toujours pour un bien mince profit; car on aurait tort d'appeler avares ceux qui font des profits immenses, là où ils ne devraient pas en faire, et qui s'approprient ce

gaires pour rendre mieux la pensée d'Aristote. — *Un cheveu en quatre.* Le texte a une métaphore analogue; j'ai choisi celle qui est la plus familière à notre langue.

§ 37. *D'autres avares au contraire.* Aristote distingue donc deux classes principales parmi les avares : ceux qui ne veulent jamais rien donner, et ceux qui veulent toujours recevoir. — *Tous ceux qui se livrent à d'ignobles spéculations.* Ce n'est plus là précisément ce qu'on entend par l'avarice.

§ 38. *Pour un bien mince profit.* C'est là en effet une des conditions essentielles de l'avarice. L'exemple que cite Aristote le prouve bien; et

qu'ils ne devraient pas prendre : les tyrans, par exemp qui pillent des cités et dépouillent les temples qu'ils violen il faut plutôt les appeler des coquins, des impies, d scélérats. § 39. Il faut ranger encore parmi les avares, joueur, le brigand, le bandit : ils ne recherchent que d gains honteux, et c'est par un amour effréné du lucre, q les uns et les autres agissent et qu'ils bravent l'infami ceux-ci, affrontant les plus affreux dangers pour ravir butin qu'ils convoitent ; ceux-là, s'enrichissant bassem aux dépens de leurs amis, à qui bien plutôt ils devrai faire des dons. Ces deux sortes de gens, faisant scie ment des gains là où ils ne devraient pas en faire, s des cœurs sordides ; et toutes ces façons de se procu de l'argent ne sont que des formes de l'avarice.

§ 40. C'est, du reste, avec toute raison qu'on opp l'illibéralité ou avarice à la libéralité, comme son c traire ; car, encore une fois, l'avarice est un vice p blâmable que la prodigalité ; et elle fait commettre p de fautes aux hommes que la prodigalité, telle que je décrite.

§ 41. Voilà ce que nous avions à dire sur la libéralité sur les vices qui y sont opposés.

l'avidité sans bornes qui pousse aux grands crimes, n'est plus de l'avarice, au sens vrai de ce mot.

§ 39. *Le joueur, le brigand, le bandit.* La classification peut être vraie pour le joueur ; elle ne l'est plus pour les autres, et il faut les appeler d'un autre nom par le motif qu'Aristote vient de donner pour les tyrans. Ce paragraphe semble donc co dire ce qui précède. Il faut re quer d'ailleurs qu'Aristote dit, béralité, plutôt qu'avarice ; j'ai dû me contenter de ce de mot.

§ 40. *Un vice plus blâmable.* ce qu'Aristote a essayé de pr un peu plus haut, § 29.

CHAPITRE II.

De la magnificence : sa définition; sa différence avec la libéralité. Défaut et excès relatifs à la magnificence. — Qualités du magnifique; ses desseins; sa manière de faire les choses. — Dépenses où s'exerce plus spécialement la magnificence; dépenses publiques, dépenses privées. — Excès de magnificence : faste grossier et sans goût. — Défaut de magnificence : la mesquinerie.

§ 1. Une suite naturelle de ce qui précède, c'est de traiter de la magnificence. Cette vertu est évidemment aussi l'une de celles qui sont relatives à l'emploi des richesses; seulement, elle ne s'étend pas, comme la libéralité, à tous les actes, sans exception, qui concernent les richesses; elle ne s'applique qu'à ceux où la dépense est considérable. Dans ces cas exceptionnels, elle surpasse la libéralité en grandeur; car, comme son nom même le fait entendre, c'est une dépense faite convenablement dans une grande occasion. § 2. Du reste, l'idée de grandeur est toujours relative; et la dépense n'est pas la même, par exemple, pour celui qui équipe des galères et pour celui qui dirige une simple Théorie. Quant à la convenance, elle

Ch. II. Gr. Morale, livre I, ch. 24; Morale à Eudème, livre III, ch. 6.

§ 1. *Une suite naturelle de ce qui précède.* C'est après la libéralité qu'il convient de traiter de la magnificence; mais dans la Morale à Eudème, il n'en est question qu'après la magnanimité, ainsi que dans la Grande Morale. — *Comme son nom même le fait assez entendre.* L'étymologie latine est en ceci tout à fait analogue à l'étymologie grecque.

§ 2 *Celui qui équipe des galères.* Parmi les dépenses publiques, il n'y en avait guères de plus importantes que celles-là dans l'antiquité.

se rapporte tout à la fois à l'individu, à l'objet et a moyens. § 3. Celui qui, dans de petites choses, ou da des choses médiocres, dépense comme il convient à sa gnité, ne mérite pas pour cela le nom de magnifique, p plus que celui qui peut dire, comme le poète :

« J'ai pris souvent pitié de la misère errante. »

Le magnifique est celui qui sait dépenser convenabl blement pour les grandes choses. Il est libéral aussi ; ma le libéral n'est pas nécessairement magnifique.

§ 4. Relativement à cette disposition, le défaut se nomm petitesse et mesquinerie; l'excès se nomme faste grossie somptuosité sans goût. Et des critiques de ce genre peu vent s'appliquer à toutes ces dépenses, non parce qu'ell sont excessives dans les choses où il faut qu'elles le soient mais parce qu'on les fait pour briller dans des occasions et d'une manière qu'il faudrait au contraire éviter. Du reste, nous reparlerons plus loin de ces détails.

§ 5. Le magnifique est, on peut dire, un homme de réflexion et de sagesse, puisqu'il est capable de voir ce qui convient dans chaque occasion, et de faire de grande dépenses avec toute la mesure nécessaire. § 6. Ainsi que nous l'avons dit au début, une qualité se détermine par

§ 3. *Dans de petites choses.* Cette condition exclut l'idée même de magnificence, comme le mot l'indique suffisamment. — *Le poète.* Homère, Odyssée, chant 17, v. 420.

§ 4. *Plus loin.* Dans la suite même de ce chapitre et § 18.

§ 5. *Un homme de réflexion et de sagesse.* Ceci s'appliquait peut-être mieux encore au libéral. Il est certain que le magnifique court plus de risques ; car s'il se trompe dans ses calculs, il peut se ruiner. Son péril est égal à ses dépenses.

§ 6. *Au début.* Voir plus haut, livre I, ch. 8, § 8 ; et livre II, ch. 1.

les actes qu'elle produit, et par les choses auxquelles elle s'applique. Les dépenses du magnifique sont tout à la fois grandes et convenables; et les résultats qu'il poursuit doivent être également l'un et l'autre; car c'est ainsi que la dépense sera non-seulement considérable, mais qu'elle s'accordera avec le but qu'on se propose. L'œuvre doit être digne de la dépense, et la dépense doit être digne de l'œuvre, et peut-être même la surpasser.

§ 7. C'est donc uniquement en vue du bien et du beau que le magnifique fera ces grandes dépenses; car cette préoccupation du bien est le caractère commun de toutes les vertus. J'ajoute qu'il les fait avec plaisir et avec une noble facilité; car regarder de trop près aux choses est en général un signe de petitesse; et le magnifique vise à les faire le mieux et le plus convenablement possible, plutôt qu'il ne s'enquiert du prix qu'elles coûtent et des réductions qu'il serait possible d'obtenir. § 8. Je le répète : il faut nécessairement aussi que le magnifique soit libéral; car l'homme vraiment libéral sait dépenser quand il faut et ce qu'il faut; mais dans ces occasions, le grand est le propre du magnifique. C'est, on pourrait dire, la grandeur de la libéralité, qui s'exerce dans les mêmes conditions; mais avec une dépense égale, le magnifique saura faire

§ 7. — *Et peut-être même la surpasser.* C'est seulement ainsi que la magnificence provoquera l'admiration qu'elle recherche toujours, et qui dans les dépenses publiques de l'antiquité était à peu près la seule récompense.

§ 7. *Avec plaisir.* Comme le libéral, qui fait aussi ses dons avec plaisir.

§ 8. *Le grand est le propre du magnifique.* Cette idée est trop souvent répétée. Elle est tellement claire et essentielle qu'il semble tout à fait inutile d'y insister. — *Avec une dépense égale.* Ceci contredit peut-être ce qui vient d'être dit un peu plus

quelque chose de plus noble et de plus grand. La valeur de la matière qu'on emploie et celle de l'œuvre qu'on en tire, ne sont pas du tout identiques. Ainsi, la matière peut être la plus précieuse et la plus chère de toutes, de l'or par exemple; mais le mérite de l'œuvre, c'est sa grandeur, c'est sa beauté, parce que la contemplation des qualités qui la distinguent nous cause de l'admiration. Par ces motifs la magnificence est admirable; et le mérite de l'œuvre consiste dans une magnificence largement développée.

§ 9. Parmi les grandes dépenses, il en est quelques-unes que nous tenons plus particulièrement pour honorables: ce sont par exemple les offrandes solennelles que l'on consacre aux Dieux, les constructions pieuses, les sacrifices. Nous avons dans la même estime toutes les dépenses qui se rapportent au culte de la Divinité, et toutes celles qu'entreprennent, dans la noble ambition de servir le public, de simples particuliers qui croient quelquefois devoir employer leur fortune à la splendeur des jeux scéniques, ou à l'équipement des galères de l'État, ou aux frais des fêtes populaires. § 10. Mais toujours, ainsi que je l'ai déjà dit, on doit considérer dans celui qui fait ces grandes dépenses, qui il est et quelle est sa fortune pour se permettre de les faire. Il faut qu'à tous ces égards il y ait une

haut. — *C'est sa beauté.* Le magnifique peut donner de la grandeur aux choses; mais pour leur donner de la beauté, il faut qu'il soit en outre homme de goût. Il est probable qu'Aristote pense ici à Périclès.

§ 10. *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Au début de ce chapitre. — *Pour se permettre de les faire.* On conçoit très-bien cette sollicitude. L'honneur de l'État pouvait être compromis, si le soin de ces dépenses publiques était confié à des mains trop peu habiles et trop peu riches. Cette préoccupa-

entière convenance; et elle doit se trouver non pas seulement de la dépense à l'œuvre qui est faite, mais encore dans celui qui la fait. § 11. Ainsi, le pauvre ne peut jamais être magnifique; car il n'a pas les ressources qui permettent de faire ces larges et convenables dépenses; et s'il les essayait, il serait insensé. Pour lui, ce serait agir contre la véritable convenance, et contre le devoir, tandis qu'il faut respecter l'un et l'autre pour agir selon la vertu. § 12. Ces dépenses splendides ne conviennent donc qu'à ceux qui dès longtemps jouissent d'une grande fortune, acquise soit par eux-mêmes, soit par leurs ancêtres, ou par une communauté dont ils font partie. Elles conviennent aux gens de haute naissance, aux personnages couverts de gloire, en un mot, à tous ceux qui ont de ces positions où se trouvent réunies la grandeur et la dignité.

§ 13. Tel est donc le caractère principal du magnifique; et c'est, je le répète, dans des dépenses de ce genre que consiste en général la magnificence; ce sont à la fois les plus considérables et celles qui font le plus d'honneur. Parmi les dépenses privées, on peut ranger dans la même classe à peu près celles qui n'ont lieu qu'une seule fois dans la vie : par exemple les noces, ou les occasions analogues; ou même encore celles dont une cité entière se préoccupe, ou dont se préoccupent les dignitaires qui la gouvernent : par exemple la réception ou

tion devenait plus légitime encore, quand il s'agissait de l'équipement des galères; il y allait du salut de la République.

§ 11. *Et contre le devoir.* A la fois pour lui et pour l'État; il se ruinerait, et ne pourrait rendre au public les services qu'il aurait promis.

§ 12. *Aux personnages couverts de gloire.* Ceci convient parfaitement à Périclès.

§ 13. *Parmi les dépenses privées.*

le départ d'illustres étrangers, les présents qu'on fait ou qu'on reçoit dans ces grandes circonstances. Car le magnifique ne fait pas ces énormes dépenses pour lui-même ; il ne les fait jamais que pour le public, et les dons de cet ordre ont quelque ressemblance avec les offrandes saintes qu'on fait aux Dieux.

§ 14. Le magnifique sait aussi se faire construire une habitation qui réponde à sa fortune ; car c'est là encore un luxe fort bien placé. S'il convient de beaucoup dépenser, c'est surtout pour les choses qui doivent avoir de la durée, puisque ce sont les plus belles. §. 15. Dans chacune d'ailleurs, il faut toujours observer la convenance ; car les mêmes choses ne conviennent pas et pour les Dieux et pour les hommes, dans un temple ou sur un tombeau. Chacune des dépenses qu'on fait peut être grande en son genre, et la plus magnifique est celle qui est grande dans le grand : par exemple ici, c'est le grand dans cet ordre de dépenses dont nous parlons.

§ 16. Mais le grand dans l'objet diffère du grand dans

Il est difficile de montrer de la magnificence dans les actes de la vie privée. — *La réception ou le départ d'illustres étrangers*. Que le magnifique peut recevoir en son propre nom, au lieu de les recevoir au nom de l'État, puisqu'Aristote ne parle ici que des dépenses privées. — *Que pour le public*. Le citoyen peut encore dans ces occasions rendre service à l'État, sans d'ailleurs être revêtu d'aucun caractère officiel.

§ 14. *Une habitation qui réponde a sa fortune*. C'est comme une obligation, que de tout temps s'est imposée l'opulence. — *Avoir de la durée*. Le motif est en effet très-sérieux et très-raisonnable. C'est de là que vient la splendeur des résidences de l'aristocratie.

§ 15. *Observer la convenance*. Recommandation fort juste et fort délicate, et qui devait trouver de fréquentes applications dans l'antiquité. — *Dans les dépenses dont nous parlons*. Dans les dépenses publiques et solennelles pour les besoins de l'État et ceux du culte.

la dépense elle-même; et ainsi dans un un cadeau d'enfant, le plus beau ballon, la plus belle timbale peuvent avoir toute la magnificence possible, et le prix qu'on y met peut n'être rien et n'exiger aucune libéralité. § 17. Voilà pourquoi le propre du magnifique, c'est de toujours faire grandement les choses, dans le genre où il les fait; c'est là un avantage qu'on ne peut pas aisément surpasser, et qui est toujours en proportion avec la valeur même de la dépense.

§ 18. Tel est donc le magnifique. Mais l'homme sans goût qui pèche ici par excès, est le fastueux qui dépense sans bornes et contre toute convenance, comme je l'ai dit antérieurement. Il dissipe énormément d'argent dans les petites dépenses, et il cherche à briller sans le moindre goût. S'il reçoit des gens qui fournissent leur écot, il les traitera comme pour une noce; ou dans les comédies qu'il monte, il fera mettre des tapis de pourpre pour les acteurs à l'entrée de la scène, comme font les Mégariens. Et encore il commettra toutes ces folies, non pas tant par amour pour le beau que pour faire étalage de sa fortune, et se faire admirer, à ce qu'il imagine. En un mot, il dépense très-peu là où il faudrait beaucoup dépenser; et beaucoup, là où il ne faudrait dépenser que très-peu.

§ 19. Quant à l'homme mesquin, il pèche par défaut

§ 16. *Toute la magnificence possible.* L'expression est peut-être bien forte pour un cadeau d'enfant.

§ 17. *De faire grandement les choses.* On peut agir grandement sans que la dépense soit très-grande.

§ 18. *Antérieurement.* Voir un peu plus haut, § 4. — *Comme font les Mégariens.* Ce luxe des Mégariens était passé en proverbe dans l'antiquité.

§ 19. *Quant à l'homme mesquin.*

à tous ces égards; et après avoir dépensé énormémen il fera perdre aux choses par une certaine petitesse tou leur grandeur et toute leur beauté. Dans tout ce qu fait, il retarde sans cesse la dépense; il cherche à d penser le moins qu'il peut; il plaint tout ce qu'il dépens et il croit toujours faire beaucoup plus qu'il ne faut. § 2 De telles dispositions morales sont certainement des vic et cependant elles ne suffisent pas à déshonorer un homn parce qu'elles ne nuisent point à autrui, et qu'elles sont pas absolument dégradantes.

CHAPITRE III.

De la magnanimité; définition; les deux vices opposés; la pe tesse d'âme et la vanité présomptueuse. — Le magnanime jamais que l'honneur en vue; il est le plus vertueux hommes. — Modération du magnanime dans toutes les fortun les avantages d'une grande position développent la magna mité. — Hauteur et fierté du magnanime; son courage, désintéressement, son indépendance, sa lenteur et son in lence, sa franchise, sa gravité silencieuse; ses manières pers nelles. — L'homme sans grandeur d'âme. — Le sot vaniteux.

§. 1. La magnanimité ou grandeur d'âme, comme

Ce travers devait être plus fréquent encore chez les anciens, précisément parce que la magnificence y était une sorte de devoir public, auquel l'opulence ne pouvait se soustraire.

§ 20. *De telles dispositions morales.* Celles qui poussent au faste ou à la mesquinerie. — *Elles ne suffi pas à déshonorer un homme.* elles suffisent à le rendre ridicule

Ch. III. Gr. Morale, livre I, ch Morale à Eudème, livre III, ch.

§ 1. *Ou grandeur d'âme.* ajouté cette paraphrase pour q

nom seul suffit à l'indiquer, ne s'applique qu'aux grandes choses. Mais sachons d'abord à quelles choses elle s'applique. D'ailleurs, nous pouvons indifféremment étudier, ou la qualité elle-même, ou l'individu qui la possède.

§ 2. Le magnanime semble être l'homme qui se sent digne des choses les plus grandes, et qui l'est en effet; car celui qui a de lui-même cette haute estime sans la mériter, est un insensé ; et il n'y a point de cœur selon la vertu qui soit insensé ni déraisonnable. Le magnanime est donc ce qu'on vient de dire. Mais celui qui n'a que peu de valeur personnelle et qui le reconnaît lui-même, en ne demandant que des choses à sa portée, peut bien être un homme sage et modeste; ce n'est jamais un cœur magnanime. La magnanimité suppose toujours le grand, comme la beauté qui ne se rencontre jamais que dans un grand corps; car les petits hommes peuvent être élégants et bien faits; ils ne sont point beaux.

§ 3. Celui qui a de lui-même la plus haute idée, et qui ne le mérite pas, est un homme vain, bien qu'il n'y ait pas toujours vanité à s'estimer soi-même plus qu'on ne vaut. § 4. Celui qui s'estime moins qu'il ne

relation indiquée par Aristote fût plus évidente, même en français. Conrart a traduit ce portrait dans ses Lettres.

§ 2. *Est un insensé.* Ou peut-être mieux : « un sot. » — *Que dans un grand corps.* Aristote se hâte de justifier par un exemple cette assertion, qui d'abord peut étonner. Il ne veut pas dire d'ailleurs que la beauté ne tienne qu'aux dimensions. A ce compte les Pyramides d'Égypte seraient les plus beaux de tous les monuments.

§ 3. *Bien qu'il n'y ait pas toujours vanité.* Ce peut n'être quelque fois que l'effet de l'ignorance.

§ 4. *Qui s'estime moins qu'il ne vaut.* Ce peut être encore ignorance de soi, ou modestie, plutôt que petitesse d'âme.

vaut est une petite âme, soit qu'en effet ayant un grand mérite ou un mérite médiocre, et même si l'on veut simplement, n'ayant qu'un très-mince mérite, il le place encore au-dessous de sa valeur réelle. Mais c'est surtout si l'on vient à se méconnaître, quand on est plein de mérite, que se montre la petitesse d'âme ; car ferait-on autrement, si de fait l'on n'était pas capable des choses les plus importantes? § 5. Le magnanime est dans l'extrême par sa grandeur même ; mais il est dans le juste-milieu, parce qu'il est comme il doit être ; il s'estime à sa juste valeur, tandis que les autres au contraire pèchent soit par excès soit par défaut.

§ 6. Si donc on se sent un grand mérite qui est réel, et surtout si l'on se sent le plus grand mérite, on ne doit avoir qu'une seule chose en vue ; et la voici : la juste récompense du mérite devant s'entendre des biens extérieurs, le plus grand de tous ces biens doit être à nos yeux celui que nous attribuons aux Dieux mêmes, celui que par-dessus tous les autres ambitionnent les gens revêtus des plus hautes dignités, celui qui est la récompense des actions les plus éclatantes ; et ce bien-là, c'est l'honneur. L'honneur sans contredit est le plus grand de tous les biens extérieurs à l'homme. Ainsi, le magnanime sera exclusivement occupé dans sa conduite de ce qui peut procurer l'honneur, ou causer le déshonneur,

§ 5. *Dans l'extrême... dans le juste milieu.* Il n'y a rien de contradictoire dans ces deux assertions ; et la théorie générale d'Aristote trouve pour la magnanimité une application fort exacte.

§ 6. *Ce bien là, c'est l'honneur.* Parmi les biens extérieurs, il n'y a pas de plus haute récompense que celle-là. Le magnanime n'en a pas moins d'ailleurs toutes celles que la conscience peut donner, et qui sont en-

sans que d'ailleurs cette préoccupation sorte jamais des justes limites. § 7. Et certes, ce n'est pas sans raison que les cœurs magnanimes semblent surtout considérer l'honneur, puisque les Grands ambitionnent surtout l'honneur qu'ils regardent comme leur plus digne récompense.

§ 8. La petitesse d'âme pèche par défaut, et elle laisse celui qui l'éprouve au-dessous de lui-même, et de ce noble sentiment qu'éprouve le magnanime. § 9. Quant à l'homme vaniteux, il pèche par excès dans l'opinion exagérée qu'il a de son propre mérite; mais à cet égard, il ne dépasse point le magnanime.

§ 10. Puisque le magnanime est digne des plus grands honneurs, il faut aussi qu'il soit le plus parfait des hommes. Quand on a plus de mérite, on a droit à la plus belle part; et le meilleur des hommes a droit à la part la meilleure. Ainsi, il faut nécessairement que l'homme vraiment magnanime soit plein de vertu; et tout ce qu'il y a de grand dans les vertus de chaque genre, semble devoir être son partage. § 11. Il ne conviendra jamais au magnanime de trembler ou de fuir, pas plus qu'il ne s'abaissera jamais à faire le mal. Comment com-

core plus sûres que les autres. — *Sorte jamais des justes limites.* Cette restriction est nécessaire; car autrement le magnanime perdrait son caractère, si sa préoccupation dégénérait en inquiétude mesquine.

§ 7. *Les Grands ambitionnent surtout l'honneur.* C'est vrai; mais les Grands ne sont pas toujours magnanimes, bien qu'ils soient en position de l'être plus aisément.

§ 9. *L'opinion exagérée.* Et que par conséquent il ne mérite pas.

§ 10. *Le plus parfait des hommes.* Il n'y a point en effet de qualité morale qui soit au-dessus de la magnanimité. Elle provoque l'admiration et l'amour partout où on la ren-

mettrait-il des actions honteuses, lui aux yeux de qui rien n'est grand? Si l'on y regarde de près, on verra que pour tous les cas, il n'y aurait qu'un profond ridicule dans la magnanimité, si elle n'était pas accompagnée de la vertu. On ne serait pas non plus digne d'honneur, si l'on était vicieux; car l'honneur est le prix de la vertu; et il n'est dû qu'aux cœurs vertueux.

§ 12. Ainsi, la magnanimité peut sembler comme la parure de toutes les autres vertus. Elle les accroît; et ne peut jamais exister sans elles; et ce qui fait qu'il est si difficile d'être en toute sincérité magnanime, c'est qu'on ne peut l'être sans une vertu complète.

§ 13. Mais je le répète : quoique le magnanime se préoccupe surtout de ce qui peut attirer l'honneur et la honte, il ne jouira que très-modérément des honneurs les plus grands, et de ceux même que décernent les gens de bien. Il les regardera comme une propriété qui lui appartient, ou bien même il les trouvera parfois au-dessous de lui; car il n'y a pas d'honneurs suffisants pour récompenser jamais une parfaite vertu. Cependant il les acceptera, puisque, après tout, les gens de bien ne sauraient lui décerner rien de plus grand. Mais le magnanime dédaignera profondément l'honneur qui vient du vulgaire et qui s'attache aux petites choses; car ce n'est pas ce dont il est digne. Il aura le même dédain pour

contre. Il n'y a pas de magnanimité véritable sans vertu; ou autrement, elle ne serait qu'une hypocrisie.

§ 12. *Comme la parure de toutes les autres vertus.* Image pleine de délicatesse et de vérité.

§ 13. *Il ne jouira que très-modérément.* Parce qu'il est toujours très-au-dessus des honneurs qu'on lui rend; quelque grands qu'ils soient, sa vertu mérite toujours davantage.

les insultes, puisque jamais elles ne sauraient être justes envers lui.

§ 14. Mais si le magnanime, comme je l'ai dit, regarde surtout à l'honneur, il n'en saura pas moins se modérer en tout ce qui concerne la richesse, la puissance; en un mot, la fortune et l'adversité, sous quelques formes qu'elles se présentent. Dans le succès, il n'aura point une joie excessive; ni dans les revers, un excès d'abaissement. Il n'a pas même ces sentiments emportés à l'égard de l'honneur, qui est cependant à ses yeux la plus importante de toutes les choses, puisque la puissance avec ses ressources infinies et la richesse ne semblent à désirer qu'en vue de l'honneur qu'elles peuvent procurer, et que ceux qui possèdent ces avantages veulent surtout en tirer de l'honneur. Mais la grande âme pour qui les honneurs sont peu de chose, s'inquiète encore moins de tout le reste; et voilà comment les magnanimes paraissent bien souvent dédaigneux et altiers.

§ 15. Toutefois on peut dire que les avantages d'une situation grande et prospère contribuent aussi à développer la magnanimité. Une naissance illustre, le pouvoir, l'opulence, sont entourés d'honneur et de considération; car ces conditions sont rares et supérieures dans la vie; et tout ce qui dans le bien offre une supériorité, semble plus spécialement digne d'honneur. Voilà pourquoi des avantages de ce genre rendent parfois les hommes plus magnanimes, parce qu'ils sont déjà ho-

§ 14. *Comme je l'ai dit.* Plus haut dans ce chapitre, § 6.

§ 15. *Rendent parfois les hommes plus magnanimes.* Cette observation, restreinte dans ces limites, est très-exacte; et c'est là ce qui fait que dans les véritables aristocraties, l'éducation et toutes les habitudes de la vie forment de grands caractères. — *Parce qu'ils sont déjà honorés.*

norés par ceux qui les entourent. § 16. Mais, à vrai dire, l'homme de bien est seul digne d'honneur et d'estime. Sans doute, quand on réunit les deux, la vertu et la fortune, on obtient plus sûrement la considération. Mais ceux qui possèdent ces biens étrangers, sans posséder la vertu, ne peuvent justement s'estimer très-haut eux-mêmes, et l'on aurait tort de les croire magnanimes ; car il n'y a point d'honneur et de magnanimité sans une vertu parfaite. § 17. Les méchants, quand ils ont tous les biens de ce genre, deviennent orgueilleux et insolents; car sans la vertu, il n'est pas facile de soutenir la prospérité avec la modération convenable. Incapable de la supporter sagement et se croyant fort supérieur aux autres, on les méprise et l'on se permet tous les caprices que le hasard inspire. On parodie le magnanime sans avoir la moindre ressemblance: on l'imite dans ce qu'on peut ; et comme on ne se conduit pas selon la vertu, on en arrive à dédaigner follement et sans raison la conduite d'autrui. § 18. Mais le dédain que ressent le magnanime est toujours justifié, parce qu'il juge la vérité des choses, tandis que le vulgaire ne juge jamais qu'au hasard.

§ 19. Le magnanime n'aime pas à braver les petits

Et que s'ils ont le cœur bien placé, ils tiennent à justifier la considération qu'on leur accorde, même avant qu'ils l'aient méritée.

§ 16. *L'homme de bien est seul digne d'estime.* Voilà comment le magnanime doit avant tout être plein de vertu.

§ 17. *Les méchants...* L'épreuve de la fortune est en effet une des plus sûres que puisse subir l'âme humaine. Il est peu de cœurs qui sachent la bien supporter; mais ceux qui résistent à celle-là peuvent affronter sans crainte toutes les autres.

§ 18. *Parce qu'il juge la vérité des choses.* Et qu'il y en a très-peu qui méritent l'estime et les soins d'une grande âme.

périls ; il ne recherche pas non plus les périls ordinaires, parce qu'il est bien peu de chose que son âme estime. Mais il affronte les vrais et grands dangers ; et dans ces occasions, il fait sans hésiter le sacrifice de sa vie, parce que la vie ne lui paraît pas valoir qu'on la conserve à tout prix. § 20. Tout en étant capable de faire du bien aux autres, il rougit du bien qu'ils lui font ; car il y a supériorité dans le premier cas, et infériorité dans l'autre. Par suite, il rend toujours plus qu'il n'a reçu ; car de cette façon, celui qui lui avait rendu service, lui devra quelque chose à son tour, et deviendra son obligé. § 21. Aussi, les magnanimes se rappellent plutôt les gens qu'ils ont obligés, que ceux qui les ont obligés eux-mêmes, parce que l'obligé est toujours un peu au-dessous du bienfaiteur, et que le magnanime recherche en tout la supériorité. Il se plaît au souvenir des uns, et souffre avec quelque peine le souvenir des autres. Voilà pourquoi Thétis se garde bien de rappeler en détail à Jupiter les services qu'elle lui a rendus, de

§ 19. *Les petits périls.* Qui ne sont pas à la hauteur de son courage.

§ 20. *Il rougit du bien qu'ils lui font.* L'expression est peut-être un peu forte. Ce qui est vrai, c'est que le magnanime n'aime pas à recevoir de services, et qu'il préfère de beaucoup en rendre.

§ 21. *Parce que l'obligé est toujours un peu au-dessous.* Répétition de ce qui vient d'être dit plus haut. — *Thétis.* Voir l'Iliade, chant I, v. 503 et suiv. J'ai ajouté « en détail » parce que dans Homère, Thétis rappelle à Jupiter les services qu'elle lui a jadis rendus, mais sans en citer un seul spécialement. C'est aussi ce que firent les Lacédémoniens dans la circonstance à laquelle Aristote fait allusion. Ils dirent qu'ils ne se rappelaient plus les services qu'ils avaient autrefois rendus à Athènes, mais qu'ils se souvenaient parfaitement de ceux qu'ils en avaient reçus. Telle est la version d'Eustrate, qui s'appuie sur le témoignage de Callisthène dans son Histoire grecque. Ce n'est pas tout à fait celle de Xéno-

même que les Lacédémoniens, en recourant aux Athéniens, ne leur parlèrent que des services qu'ils en avaient reçus déjà plusieurs fois.

§ 22. Il est encore dans le caractère du magnanime de ne recourir à personne, ou du moins de n'y recourir qu'avec peine; d'obliger au contraire de tout cœur; de se montrer grand et fier envers ceux qui sont dans les honneurs ou dans la prospérité, et plein d'une bienveillante modération avec les gens de condition moyenne. C'est qu'il est difficile et noble tout à la fois de surpasser les uns, tandis qu'il est trop facile de dominer les autres. La hauteur même et l'orgueil à l'égard des grands ne messiéent pas à un homme bien né, tandis qu'envers les petites gens, c'est une sorte de mauvais goût, comme d'abuser de sa force contre les faibles. § 23. Le magnanime ne va pas dans les lieux où s'honore d'aller le vulgaire, ni dans ceux où d'autres que lui tiennent le premier rang. Il aime assez l'indolence et la lenteur, si ce n'est dans les occasions où il y a un grand honneur à conquérir, ou quelque rare entreprise à tenter. Il ne fait que très-peu de choses : mais toujours des choses grandes et dignes de renom. § 24. C'est aussi une nécessité de son caractère de montrer ouvertement ses

phon, Histoire grecque, livre VI, ch. 5, § 33, page 461, de l'édit. de Firmin Didot.

§ 22. *De ne recourir a personne.* Répétition de ce qui vient d'être dit plus haut. — *Une sorte de mauvais goût.* Et l'on pourrait ajouter : « de lâcheté ; » c'est ce qu'indique la comparaison même que fait Aristote.

§ 23. *Où s'honore d'aller le vulgaire.* En ceci le magnanime a raison. Mais fuir les lieux où d'autres tiennent le premier rang, c'est plutôt de l'orgueil que de la magnanimité ; et au fond, c'est une faiblesse du ma-



haines et ses amitiés; il n'y a que celui qui a peur qui se cache; et quant à lui, comme il s'inquiète plus de la vérité que de l'opinion, il parle et il agit franchement à la face de tout le monde, comme c'est le propre d'une âme fière et dédaigneuse. Aussi est-il parfaitement sincère; et sa franchise se montre par les dédains qu'il exprime souvent. Passionné pour la vérité, il la dit toujours, si ce n'est quand il emploie l'ironie, moyen dont il se sert assez souvent avec le vulgaire.

§ 25. Il ne peut vivre non plus qu'avec un ami; vivre avec un autre, c'est une sorte de servitude; et voilà pourquoi tous les flatteurs ont des caractères serviles, et que les petits en général sont des flatteurs. § 26. Le magnanime est encore très-peu porté à l'admiration; car il n'y a rien de grand à ses yeux. Il n'a pas davantage de ressentiment du mal qu'on lui a fait; car se souvenir du passé n'est pas d'une grande âme, surtout se souvenir du mal; et il est plus digne de lui de l'oublier. § 27. Il n'aime pas non plus à parler avec les gens, parce qu'il n'a rien à dire de lui-même ni d'autrui. Il s'inquiète tout aussi peu d'être loué que de blâmer les autres; comme il ne prodigue pas l'éloge, il ne se

gnanime, si toutefois Aristote ne se trompe pas en ceci.

§ 24. *Qu'il exprime souvent.* C'est peut-être un peu trop dire. Blâmer trop souvent, même avec toute raison, est une sorte de petitesse à laquelle ne s'abaisse point le magnanime. — *Quand il emploie l'ironie.* Ce qui ne cache point la vérité, et ne la rend que plus piquante.

§ 25. *C'est une sorte de servitude.* Observation profonde. Que l'étranger avec qui vous vivez soit un supérieur ou un inférieur, la liberté en souffre de l'une ou de l'autre façon. Aristote ne semble parler ici que des rapports avec un supérieur.

§ 26. *Très-peu porté à l'admiration.* Parce qu'en effet il est peu de choses qui la méritent; et par sa

plait pas non plus à dire du mal même de ses ennemis, si ce n'est parfois pour les insulter. § 28. Ce n'est pas lui qu'on entendra jamais se plaindre, ni descendre à la prière pour des choses qui lui font besoin, ou pour de petites choses. S'occuper de ces misères, est d'un homme qui y attache un grand intérêt. Loin de là, il est homme à rechercher les choses belles et sans fruit, plutôt que les choses utiles et fructueuses; car ce goût sied mieux à un cœur indépendant qui se suffit à lui-même. § 29. Les allures personnelles du magnanime ont quelque chose de lent; sa voix est grave; sa parole, posée. On n'a point d'empressement quand on ne met d'intérêt qu'à un petit nombre de choses; et l'âme qui ne trouve rien de grand en ce monde, montre assez peu d'ardeur pour quoique ce soit. La vivacité du langage et la hâte des actions témoignent en général de sentiments d'un certain ordre, que le cœur du magnanime ne ressent point.

Tel est donc le magnanime.

§ 30. Celui qui pèche par défaut à cet égard, est une âme sans grandeur, une petite âme; et celui qui pèche

propre grandeur d'âme, il est placé si haut qu'il n'y a presque rien qui ne soit au-dessous de lui.

§ 27. *Parfois pour les insulter.* Les ennemis du magnanime ne peuvent être que des gens dignes de mépris; et pour rester juste, le magnanime, quand l'occasion se présente, dit ce qu'il pense d'eux.

§ 28. *Ce n'est pas lui qu'on entendra jamais se plaindre.* La plainte, quelque légitime qu'elle soit, est toujours un signe de faiblesse; et voilà comment les Stoïciens l'interdisaient au sage qui, à bien des égards, n'est que le magnanime d'Aristote.

§ 29. *Les allures personnelles.* Aristote a raison de pousser l'analyse jusque-là; et la physionomie extérieure de l'homme révèle beaucoup des qualités de son âme, si l'on sait la bien observer. — *Tel est donc le magnanime.* Ce portrait du magnanime peut être regardé comme un

au contraire par excès est le vaniteux. On ne peut pas dire précisément que ce soient là des hommes vicieux ; car ils ne font pas de mal ; ce sont plutôt des hommes qui se trompent. Ainsi, l'homme qui a l'âme sans grandeur, quoiqu'il mérite certaine considération, se prive lui-même des choses dont il serait digne. Son défaut semble consister à ne pas se croire digne des avantages qui lui sont dûs, et à se méconnaître lui-même ; car autrement, il désirerait les choses qui lui doivent revenir, puisqu'il en est digne et que ce sont des biens réels. Du reste, les gens de ce caractère ne sont pas pour cela dénués de sens ; ce sont plutôt des gens indolents ; et cette opinion fausse qu'ils ont de leur propre mérite, paraît les rendre encore moins bons qu'ils ne le sont. On désire toujours ce dont on se croit digne ; mais eux, ils s'abstiennent des généreux efforts et des belles actions, parce qu'ils ne se croient pas dignes de les tenter ; et par suite, ils se croient indignes des biens extérieurs qui en sont la récompense. § 31. Les vaniteux de leur côté montrent bien à découvert comme ils sont sots, et comme ils se méconnaissent eux-mêmes ; ils prétendent aux choses les plus hautes, comme s'ils en étaient dignes ; et leur incapacité ne tarde pas à les démasquer. Ils s'occupent avec la plus grande recherche de leurs vêtements, de leur tournure et de tous ces frivoles avantages. Ils

des plus beaux morceaux qu'ait écrits Aristote. Il n'en est pas certainement de plus noble ni de mieux pensé.

§ 30. *Ce sont plutôt des hommes qui se trompent.* C'est rentrer dans la théorie de Platon, qui soutient que le mal est involontaire. — *Qui a l'âme sans grandeur.* Et qui ne sait pas se rendre à lui-même la justice que cependant il mérite.

§ 31. *De leurs vêtements, de leur tournure.* Toutes choses que dé-



veulent faire éclater aux yeux de tout le monde leur prospérité ; et ils en parlent comme s'ils devaient en tirer beaucoup d'honneur.

§ 32. Du reste, la petitesse d'âme est plus opposée que la sottise vaniteuse à la magnanimité ; elle est à la fois plus fréquente et plus blâmable. En résumé, la magnanimité ne recherche que l'honneur en grand, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

CHAPITRE IV.

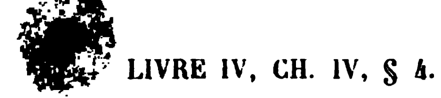
Le juste milieu entre une ambition excessive et une complète indifférence pour la gloire, n'a pas reçu de nom spécial ; il est à la magnanimité ce que la libéralité est à la magnificence. Sens équivoque du mot ambitieux, pris tantôt en bonne part et tantôt en mauvaise part. — Le juste milieu est sans nom pour beaucoup de vertus.

§ 1. Il semble qu'il doit y avoir, comme on l'a dit dans ce qui précède, quelque vertu qui, sous le rapport de l'honneur, se rapproche beaucoup de la magnanimité, et qui soit pour elle ce que la libéralité est à la magnificence. Toutes les deux, c'est-à-dire, la libéralité

daigne le magnanime, sans d'ailleurs se laisser aller à une négligence qui serait blâmable.

§ 32. *Plus blâmable.* La petitesse d'âme, telle que vient de la peindre Aristote, ne semble pas mériter cette critique sévère ; elle semble se confondre presque avec la modestie. — *Ainsi que nous l'avons dit plus haut.* Dans tout ce chapitre, et § 6.

Ch. IV. § 1. Dans ce qui précède. Voir plus haut, livre II, ch. 6, § 8.



et cette vertu anonyme, s'éloignent du grand; mais elles nous assurent la disposition morale qu'il convient d'avoir à l'égard des choses médiocres et des petites choses. § 2. Ainsi, de même que pour donner et recevoir les richesses, il y a un sage milieu entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut; de même on peut distinguer dans le désir de l'honneur et de la gloire deux nuances, l'une en plus, l'autre en moins, et aussi un milieu où l'on ne recherche l'honneur que dans les occasions et de la manière qu'il faut le rechercher. § 3. Si l'on blâme l'ambitieux, c'est qu'il poursuit les honneurs avec plus d'ardeur qu'il ne convient, et qu'il les demande à des choses où il ne faudrait pas les chercher. On ne blâme pas moins celui qui, trop peu soucieux de l'estime publique, ne tente point de l'acquérir même par de belles actions. § 4. Parfois au contraire, on applaudit à l'ambitieux qu'on regarde comme un cœur viril et noble, ainsi qu'on applaudit encore à l'homme sans ambition, qu'on appelle cœur sage et modéré, comme nous l'avons dit plus haut. Mais il est évident qu'un terme qui exprime le penchant pour telle ou telle chose, pouvant être pris en plusieurs sens, nous n'appliquons pas toujours ici le nom d'ambitieux de la même manière. Ainsi nous

— *Et cette vertu anonyme.* Aristote a déjà fait remarquer qn'il y avait beaucoup de nuances morales, qui, dans le langage, n'avaient pas recu de noms spéciaux.

§ 2. *Un sage milieu.* La libéralité entre la prodigalité et l'avarice.

§ 3. *L'ambitieux.* Le mot d'ambitieux se prend ordinairement en mauvaise part, précisément à cause des motifs que donne Aristote. Ce qui n'empêche pas que dans certains cas, l'ambition ne puisse être louable, et ne soit même une sorte de devoir.

§ 4. *Plus haut.* Voir livre II, ch. 6, § 8. — *Le nom d'ambitieux.* Cette équivoque existe aussi en fran-



louons, quand l'ambitieux a plus d'ambition que le commun des hommes; et tout à la fois, nous blâmons, quand l'homme ambitieux l'est plus qu'il ne faut. Le milieu n'ayant pas de nom spécial, et restant vide en quelque sorte, les extrêmes paraissent se le disputer, bien que cependant partout où il y a excès et défaut, il y ait nécessairement aussi un milieu. § 5. On peut donc ambitionner l'honneur plus et moins qu'il ne faut; on peut aussi l'ambitionner comme il convient; et cette disposition, sans nom particulier, qui est le juste milieu en fait d'ambition, est la seule digne de notre louange. Si l'on compare ce milieu à l'ambition proprement dite, il paraît une indifférence absolue pour la gloire; et si on le compare avec cette absolue indifférence, il semble au contraire une ambition véritable. Rapporté à chacun des extrêmes, il est en quelque sorte l'un et l'autre tour à tour.

§ 6. Du reste, cette alternative paraît se retrouver pour toutes les autres vertus; et si les extrêmes semblent ici plus complètement opposés, c'est que le milieu qui les sépare n'a pas reçu de nom spécial.

çais. — *Le milieu n'ayant pas de nom spécial.* C'est la vertu anonyme dont Aristote parlait au début du chapitre, § 1.

§ 5. *Est la seule digne de notre louange.* Parce qu'elle est seule la vertu entre deux extrêmes, et le milieu entre des excès.

CHAPITRE V.

De la douceur, milieu entre l'irascibilité et l'indifférence. — Description de la douceur et des deux extrêmes contraires. Du caractère irascible ; les gens irascibles s'emportent vite et se calment de même ; les gens atrabilaires, tout au contraire. — Difficulté de fixer précisément les limites dans lesquelles doit se renfermer la colère.

§ 1. La douceur est un milieu en ce qui concerne tous les sentiments emportés. Mais à vrai dire, ce milieu n'ayant pas de nom bien précis, les extrêmes n'en ont pas davantage ; et nous prenons la douceur pour un milieu, tandis qu'elle penche vers le défaut qui n'a pas non plus de nom particulier. § 2. L'excès en ce genre pourrait s'appeler irascibilité ; la passion qu'on éprouve en ce cas est la colère ; et les motifs qui la produisent sont aussi nombreux que différents. § 3. Celui donc qui se laisse aller à la colère dans des occasions, ou contre des gens qui la méritent, et qui de plus s'y laisse aller de

Ch. V. Gr. Morale, livre I, ch. 21 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 3.

§ 1. *N'ayant pas de nom bien précis.* Il en est à peu près de même en français ; et le nom de « douceur » dont j'ai dû me servir, n'a pas non plus un sens très-spécial. — *Elle penche vers le défaut.* Elle est plus près de l'indifférence, que de l'irascibilité.

§ 2. *Pourrait s'appeler irascibilité.* Il paraît d'après cette restriction qu'en grec le mot dont se sert Aristote, n'est pas non plus très-propre à la pensée qu'il lui fait exprimer. Le même embarras se retrouve en français.

la manière, dans le moment, et durant tout le temps qu'il convient, celui-là doit recevoir notre approbation. C'est-là, qu'on le sache bien, la vraie douceur, si la douceur est digne d'éloges. L'homme réellement doux sait ne point se troubler, et ne pas se laisser emporter par la passion; mais il s'irrite dans les occasions où la raison veut qu'on s'irrite, et tout le temps qu'elle l'ordonne. § 4. S'il semble que la douceur pèche plutôt par défaut que par excès, c'est qu'un caractère doux ne cherche pas à se venger, et qu'il incline bien davantage au pardon.

§ 5. Mais le défaut en ce genre, soit qu'on l'appelle une impuissance à se mettre en colère, soit qu'on le qualifie de tout autre nom, est toujours digne de blâme. On ne peut que traiter de stupides ceux qui restent sans colère pour les choses où il faudrait éprouver une colère réelle, ainsi que ceux qui en ressentent d'une manière, dans un temps, ou pour des choses où l'on ne devrait pas en avoir. § 6. Celui qui alors ne s'emporte pas paraît ne rien sentir, et ne pas savoir s'indigner justement. On peut même croire qu'il ne saurait pas se défendre dans l'occasion, puisqu'il ne sait pas ressentir de courage. Mais c'est une lâcheté digne d'un esclave de supporter une insulte, et de laisser attaquer ses proches impunément.

§ 3. *La vraie douceur.* Ce n'est pas là tout à fait le sens ordinaire où l'on entend la douceur ; et les mêmes circonlocutions seraient nécessaires en notre langue pour donner à ce mot cette extension. — *Mais il s'irrite.* Ceci ne semble pas être un attribut de la douceur.

§ 5. *Une impuissance à se mettre en colère.* Aristote exprime cette idée par un mot unique, que peut-être il forge lui-même. — *Stupides.* Ou peut-être « impassibles, » traduction moins exacte, mais qui s'accorderait davantage avec ce qui suit.

§ 7. L'excès en ce genre peut aussi revêtir toutes ces nuances. On peut s'emporter ou contre des gens qui ne le méritent pas, ou pour des motifs qui n'en valent pas la peine, ou plus vivement qu'il ne faut, ou plus vite, ou plus longtemps qu'il ne convient. Il va d'ailleurs sans dire que toutes ces circonstances ne se réunissent pas dans un même individu ; car la chose ne se pourrait pas ; le mal se détruit lui-même ; et quand il est aussi complet qu'il peut l'être, il devient tout à fait intolérable.

§ 8. Les gens d'un caractère irascible s'emportent vite ; ils s'emportent contre des personnes et dans des occasions qui ne le méritent point ; ils s'emportent plus qu'il ne faut. Il est vrai qu'ils s'apaisent très-vite aussi ; et c'est ce qu'ils font de mieux. S'ils tombent dans ces fautes, c'est qu'ils ne savent pas maîtriser leur colère ; ils réagissent sur le champ, en montrant leur passion, à cause même de l'extrême ardeur du sentiment qui les transporte. Mais ensuite ils se calment avec non moins de promptitude. Ainsi les gens colériques sont d'une vivacité excessive ; ils s'irritent à propos de tout et contre tout le monde, ce qui leur a fait donner leur nom. § 9. Mais les gens atrabilaires sont

§ 7. *L'excès en ce genre.* L'irascibilité ou la disposition à s'emporter toujours et pour tout. — *Le mal se détruit lui-même.* Pensée obscure. Aristote veut-il dire que l'homme irascible se corrige lui-même, quand la cause de son emportement devient par trop futile et ridicule ?

§ 8. *Ils s'appaisent très-vite aussi.* Pour apprécier la justesse de cette observation, il faut distinguer, comme le fait Aristote, entre les gens irascibles et les gens atrabilaires. Ces derniers ne s'appaisent pas aussi aisément.

§ 9. *Les gens atrabilaires.* On peut remarquer la concision et la vigueur de ce portrait.

§ 9. *Les gens atrabilaires.* La différence de ces deux caractères

plus difficiles à ramener ; et leur emportement dure longtemps, parce qu'ils savent maîtriser les sentiments de leur cœur, et ne s'apaisent qu'après avoir rendu le mal qu'on leur a fait. C'est la vengeance qui calme leur colère, parce qu'elle remplace par le plaisir la peine qui les dévorait. Mais tant que leur ressentiment n'est pas satisfait, ils ont un poids qui les oppresse ; et comme ils se gardent de rien manifester, personne ne peut entreprendre de les guérir par la persuasion. Il faut du temps pour ronger en soi-même sa colère ; et ces gens-là sont les plus insupportables des hommes, et pour eux-mêmes et pour leurs amis les plus tendres.

§ 10. On appelle en général gens difficiles à vivre ceux qui s'emportent dans les occasions où il ne faut pas s'emporter, qui s'emportent plus vivement et plus longtemps qu'il ne faut, et qui ne reviennent jamais avant d'avoir obtenu vengeance et puni l'offenseur.

§ 11. C'est l'excès en ce genre que nous regardons plus particulièrement comme l'opposé de la douceur ; car cet excès est plus ordinaire. Se venger outre mesure est plus conforme à la nature humaine ; et les gens si difficiles à

n'est peut-être pas aussi marquée dans la langue française que dans la langue grecque. Peut-être au lieu « d'atrabilaires, » faudrait-il traduire « rancuniers ; » mais alors tout le caractère serait peint en un seul mot.

§ 10. *Gens difficiles à vivre.* L'expression grecque est peut-être ici plus forte que l'expression française.

§ 11. *Se venger outre mesure.* Nous avons aussi dans notre langue une sorte de proverbe qui dit que la vengeance est le plaisir des Dieux.

Plus conforme à la nature humaine. Je ne sais si l'expression rend bien la pensée d'Aristote. Sans doute cet excès est plus ordinaire ; mais au fond il répugne davantage à la raison ; et c'est un des principes le mieux établis par Socrate et Platon qu'il n'est jamais permis de rendre le mal pour le mal. Je crois qu'Aristote

ivre nous en paraissent d'autant plus vicieux. § 11. C'est d'ailleurs ce qu'on a dit antérieurement, et c'est ce que confirment clairement les détails où l'on vient d'entrer. Ce n'est pas chose facile que de déterminer précisément comment, contre qui, pour quels motifs et combien de temps, il convient de se mettre en colère, et quel est le point exact jusqu'où l'on fait bien d'aller, et celui où commence la faute. Tant qu'on ne dépasse que de très-peu la limite, soit en plus, soit en moins, on n'encourt pas de blâme, puisque parfois nous approuvons ceux qui restent en deçà, en les louant de leur douceur, et que nous ne louons pas moins ceux qui s'emportent au-delà pour leur mâle courage, les trouvant capables du commandement et de l'autorité. Mais il ne serait pas du tout aisé d'indiquer, par des termes précis, le point où l'on se rend blâmable par le degré ou la forme de son emportement. Le jugement ne peut ici se former qu'en présence des faits eux-mêmes, et sous le sentiment qu'ils provoquent. § 12. Ce qui du moins est parfaitement clair, c'est que l'on doit estimer cette qualité de juste milieu



est de l'avis de son maître, et il ne parle ici que du cours ordinaire des choses, sans chercher à le justifier.— *Antérieurement*. Dans ce chapitre même. Voir plus haut, § 8. — *Pour leur mâle courage*. Cicéron a fait allusion à ce passage dans les Tusculanes, livre IV, ch. 19, page 42, édit. de M. J. V. Leclerc. Suivant lui, les Péripatéticiens ont fait en général l'éloge de la colère, et l'ont regardée non-seulement comme une passion naturelle, mais aussi comme une passion utile. Aristote ne me semble pas ici pousser l'éloge de la colère plus loin qu'il ne faut.

§ 12. *Cette qualité de juste milieu*. Dans ces limites, Aristote a toute raison ; et si plus tard son école les a dépassées, comme semble le croire Cicéron, elle n'a pas suivi les traces du maître. — *A la disposition moyenne*. Qu'approuve la raison et qui constitue une vertu.

qui fait que nous nous emportons contre qui il faut, pour ce qu'il faut, et dans la forme qu'il faut, en un mot avec toutes les autres conditions voulues. Quant à l'excès et au défaut, ils sont toujours dignes de blâme : d'un blâme modéré quand ils s'éloignent peu de la juste mesure ; plus vif, quand ils s'en éloignent davantage ; violent, quand ils s'en écartent beaucoup. C'est donc évidemment à la disposition moyenne qu'il faut principalement s'attacher.

§ 13. Telles sont les considérations que nous voulions présenter sur les habitudes de l'âme relatives à la colère.

CHAPITRE VI.

De l'esprit de société : l'homme aimable, et l'homme qui cherche trop à plaire ; la disposition moyenne dans ce caractère se rapproche de l'amitié. L'homme qui cherche à plaire doit avoir aussi de la fermeté dans certains cas et doit savoir faire de la peine quand il le faut ; il sait encore traiter les gens suivant leur position. — Défauts opposés à ce caractère ; la disposition moyenne en ce genre n'a pas reçu de nom spécial.

§ 1. Dans les relations de toutes sortes que les hommes ont entr'eux pour la vie commune, soit de simple conversation, soit d'affaires, il y a des gens qui cherchent à se rendre agréables à tout le monde. Dans leur désir de

Ch. VI. Gr. Morale, livre I, ch. 28 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

e, ils approuvent toujours tout ; ils ne contredisent rien, croyant que c'est un devoir de ne faire de [illegible] i que ce soit parmi les personnes qu'ils ren[illegible] 2. Il y a d'autres gens [illegible] caractè[illegible] e à ceux-là, prennent l[illegible]s, s'inquiètent jamais de [illegible]er ; ont ceux qu'on appelle [illegible]eurs. On voit, sans qu'on ait b[illegible] le dire, que ces x dispositions opposées sont dignes de blâme, et qu'il a de louable que la disposition moyenne qui fait qu'on ueille ou qu'on repousse comme on le doit les hommes s choses qu'on doit accueillir, ou repousser.

4. Du reste, cette sage disposition n'a pas reçu de particulier. Mais elle ressemble beaucoup à l'amitié ; l'homme que nous trouvons dans cette disposition enne est tel à nos yeux que nous serions prêts à l'ap- un ami véritable, s'il joignait à son obligeance un ment d'affection pour nous. § 5. Mais il y a cette ence avec l'amitié, que le cœur de cet homme n'é- e point de sentiment, et qu'il n'est point sérieuse- attaché à ceux avec qui il se rencontre ; ce n'est

royant que c'est un devoir. ôt par bienveillance et même sse, que par sentiment du

s moroses et querelleurs. n grecque est peut-être forte.

qu'on ait besoin de le que cette conclusion res- ent de toutes les théories

§ 4. *N'a pas reçu de nom particulier.* Comme tant d'autres nuances, ainsi qu'Aristote l'a déjà plus d'une fois fait remarquer. — *A son obligeance un sentiment d'affection.* L'obligeance est une disposition envers tout le monde ; l'affection est une disposition particulière à l'égard de certains individus.

§ 5. *Sérieusement attaché.* Aristote n'en fait pas un sujet de blâme.

ni par amour ni par haine qu'il prend les chose il faut; c'est simplement parce qu'il est ainsi fait. si vrai qu'il garde toujours ce même caractère, et gens qu'il ne connaît pas et pour ceux qu'il conn ceux qu'il voit d'habitude et pour ceux qu'il vo rarement. Ce qui n'empêche pas qu'il ne conser gard de chacun toutes les nuances nécessaires; convient pas de traiter du même ton ses amis et d gers, quand on doit leur témoigner soit de l'int du mécontement. § 6. J'ai dit d'une manière gén l'homme de ce caractère sera dans la société tou faut être. Mais j'ajoute que c'est en rapportant qu'il fait au bien et à l'utile, qu'il réussira à ne froisser personne, et même à faire plaisir monde.

§ 7. En effet, il semble ne songer qu'au et aux peines qui naissent du commerce des entre eux. Mais toutes les fois qu'il ne serait p lui, ou qu'il lui serait nuisible, de prendre pa tains plaisirs, il les repousse. Au besoin, il préfè faire par son refus de la peine aux autres. S ce plaisir est de nature à causer un déshonn ou moins grave, ou même une perte, à celui qui tandis que la contrariété qu'on lui oppose ne donner qu'un chagrin assez léger, il se décide

— *Ses amis et des étrangers.* Il est à peine besoin de signaler la parfaite justesse de toutes ces observations, qui ne sont pas moins délicates que vraies.

§ 6. *Dans la société tout ce qu'il faut être.* C'est en faire un éloge. Aristote n'a guèr d'une amabilité de formes qu'elle cache encore des solides, comme le prouv la discussion.

accueillir la proposition, et même à la combattre, sans craindre d'affliger les gens.

§ 8. Il sera d'ailleurs différent dans ses rapports avec les personnes de considération et avec les gens du commun, avec les personnes qui sont plus ou moins connues de lui. Il mettra le même soin à observer toutes les autres nuances, rendant à chacun ce qui lui appartient, cherchant toujours pour la chose même à faire plaisir à autrui, et prenant bien garde à faire de la peine; mais allant aussi toujours du côté où les conséquences peuvent être les plus graves; et j'entends par là qu'il ne recherche jamais que le beau et l'utile, sachant causer à l'occasion de petites peines, pour préparer plus tard un grand plaisir.

§ 9. Tel est donc l'homme qui a le caractère moyen que je viens d'indiquer. Mais ce caractère n'a pas reçu de nom spécial. Quant à celui qui cherche toujours à plaire, s'il ne prétend qu'à être agréable et sans avoir aucun autre motif, on l'appelle complaisant. Mais s'il agit ainsi pour qu'il lui en revienne quelque profit personnel, s'il vise par là à faire sa fortune ou à obtenir les choses que la fortune procure, c'est un flatteur. Enfin celui qui, loin de chercher à plaire, trouve mauvais tout ce que l'on fait, c'est, comme je l'ai déjà dit, l'homme difficile et querelleur. Si les deux caractères contraires semblent

§ 7. *Sans craindre d'affliger les gens.* C'est une fermeté très-louable, et dont très-peu de gens sont capables, dans les choses de peu d'importance.

§ 8. *Avec les personnes qui sont plus ou moins connues de lui.* Ceci répète en partie ce qui vient d'être dit, comme d'ailleurs tout le reste de ce paragraphe.

§ 9. *N'a pas reçu de nom spécial.* Autre répétition. — *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Un peu plus haut dans ce chapitre, § 2.

ici exclusivement opposés l'un à l'autre, c'est que le milieu n'a pas reçu de nom particulier.

CHAPITRE VII.

De la véracité et de la franchise : elle est un milieu entre la vaine jactance, qui suppose des qualités que l'on n'a pas, et la réserve qui rapetisse celles même qu'on a. — Caractère du véridique : il déteste le mensonge et l'évite dans les petites choses comme dans les grandes. — Le fanfaron et le charlatan; leurs motifs divers. Le caractère réservé ou ironique; Socrate; l'ironie quand elle est modérée, est aimable et gracieuse.

§ 1. Le juste milieu en ce qui concerne la sotte vanité ou jactance, s'applique aussi à peu près aux mêmes choses que nous venons d'énumérer. Ce milieu non plus n'a pas de nom. Quoiqu'il en soit, il n'y aura pas de mal à étudier même ces vertus anonymes. Nous apprendrons mieux les choses de la morale en analysant chaque vertu en particulier; et nous nous convaincrons d'autant plus sûrement que les vertus sont des milieux, en voyant que cette condition se reproduit pour toutes généralement.

Nous venons de parler, en ce qui se rapporte aux rela-

Ch. VII. Gr. Morale. livre I, ch. 30; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *La sotte vanité ou jactance.* Aristote aurait dû ajouter la disposition contraire, puisqu'il parle ici du juste milieu, qui est entre les deux extrêmes. C'est un tort de rédaction de n'en nommer qu'un. — *Les vertus sont des milieux.* C'est la théorie générale exposée plus haut, livre II.

tions de société, de ceux qui ne s'occupent que du plaisir et du chagrin qu'ils font aux autres. Parlons maintenant de ceux qui, dans ces rapports, sont vrais ou menteurs, soit par leurs discours, soit par leurs actions, soit par le rôle qu'ils se donnent.

§ 2. Le sot vaniteux, le fanfaron, est celui qui, en fait de choses propres à illustrer un homme, veut faire croire qu'il possède des qualités qu'il n'a réellement pas; ou qui veut faire supposer celles qu'il a plus grandes qu'elles ne sont en réalité. § 3. L'homme réservé au contraire se refuse les qualités même qu'il possède, ou il les rapetisse. § 4. Celui qui tient le milieu entre ces deux extrêmes, se donne pour ce qu'il est, aussi vrai dans sa vie que dans son langage. En parlant de lui-même, il s'attribue les qualités qu'il a; et il ne les fait ni plus grandes ni plus petites qu'elles ne sont. § 5. On peut, du reste, en agissant dans chacun de ces cas et avec ces diversités, avoir un but ou n'en point avoir. Tout homme parle, agit et se conduit dans la vie selon son caractère propre, à moins qu'il n'ait en vue quelque intérêt particulier. § 6. Mais comme en soi le mensonge est blâmable et mauvais, et que la vérité au contraire est belle et digne de louange, il s'ensuit que l'homme véridique qui se tient dans le sage milieu est louable, et que ceux qui mentent dans un sens

ch. 6, § 17. — *Soit par leurs actions.* Les actes peuvent être souvent plus menteurs encore que les paroles.

§ 2. *Le sot vaniteux, le fanfaron.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 3. *L'homme réservé.* Notre langue ne m'a pas offert de mot plus convenable que celui-là, qui ne rend peut-être pas toute la pensée d'Aristote.

§ 4. *Celui qui tient le milieu.* Et qu'Aristote appelle un peu plus bas: « l'homme véridique. »

§ 5. *Avoir un but ou n'en point*

ou dans l'autre, sont blâmables, quoique, je l'avoue, le vaniteux et fanfaron le soit encore davantage.

Parlons de ces deux caractères; et d'abord, du véridique. § 7. On comprend bien que nous ne parlons pas de l'homme qui sait dire la vérité dans les contrats réguliers, ni dans toutes ces occasions où se trouvent impliquées des questions de justice ou d'injustice; car c'est là une vertu d'un tout autre ordre. J'entends parler uniquement de celui qui, sans avoir à traiter d'aussi graves intérêts, sait dans sa vie et dans ses discours dire la vérité, parce que telle est sa disposition naturelle. § 8. Un homme ainsi fait est réellement un homme d'honneur; il aime la vérité; et la disant dans les cas même où elle est sans importance, il saura la dire à plus forte raison là où elle importe; car alors il évitera comme une infamie le mensonge, qu'en soi il aurait fui naturellement. Ce caractère-là est vraiment digne d'estime. § 9. Si parfois il s'écarte de la stricte

avoir. Ce qui fait une très-grande différence, et change complètement le caractère.

§ 6. *Le sot vaniteux*. C'est un vrai mensonge qu'il fait, bien que ce soit plutôt par légèreté qu'à mauvaise intention, tandis que l'homme réservé et timide ne ment pas. Il se fait tort en ne s'appréciant pas à sa juste valeur; il trompe les autres, parce qu'il se trompe lui-même sur son propre compte.

§ 7. *Dans les contrats réguliers*. Et l'on pourrait presque dire « officiels. » — *Une vertu d'un tout autre ordre*. Ce n'est pas à proprement parler une vertu; c'est un devoir légal, puisque dans ces cas le mensonge ne serait plus seulement un vice, mais qu'il prendrait les proportions d'un délit plus ou moins grave, et toujours punissable par les lois. — *Dans sa vie*. C'est la véracité des actions.

§ 8. *Comme une infamie*. C'est un cas qui peut se présenter assez fréquemment dans la vie ordinaire; et il est une foule de petites lâchetés que les gens faibles se permettent, et que l'homme d'honneur ne se permettra jamais. C'est là ce qui rend son commerce si sûr et si doux.

vérité, ce sera plutôt pour affaiblir les choses ; car cette atténuation du vrai a quelque chose de plus délicat ; et les exagérations sont toujours faites pour choquer. § 10. Mais celui qui sans aucun motif exagère les choses à son avantage, peut passer pour vicieux ; car s'il ne l'était point, il ne se plairait pas au mensonge. Toutefois, il est plutôt léger que méchant. § 11. Mais quand on ment par un motif, si c'est par amour des honneurs ou désir de la renommée comme le vaniteux, on n'est pas très-coupable ; si au contraire c'est directement en vue de l'argent, ou par une cupidité de ce genre, on se déshonore bien plus gravement. § 12. On n'est pas vaniteux et fanfaron par cela seul qu'on est capable de mentir, mais parce qu'en fait on a préféré le mensonge à la vérité. On est fanfaron par habitude morale et par nature, tout comme on est menteur. Tel menteur se complaît au mensonge lui-même ; et tel autre ment, parce qu'il convoite de la renommée ou du profit. § 13. Ceux donc qui, uniquement pour se faire une réputation, se montrent vaniteux et fanfarons, s'attribuent faussement des avantages qui attirent la louange des

§ 9. *Pour affaiblir les choses.* Mais il faut ajouter : « toujours en vue du bien. » — *De plus délicat.* Dans les circonstances où elle est permise ; et il peut en effet y en avoir beaucoup.

§ 10. *Peut passer pour vicieux.* Surtout parce qu'il a un intérêt à dissimuler la vérité, et que son mensonge est l'effet d'un calcul. — *Il est plutôt léger que méchant.* Quand il ment sans intérêt.

§ 11. *On se déshonore bien plus gravement.* L'expression n'est pas trop forte.

§ 12. *On est capable de mentir.* Sans mentir effectivement. On peut avoir la disposition de mentir, sans y céder. — *Se complaît au mensonge lui-même.* C'est une nature plus vicieuse peut-être ; mais elle est moins coupable, parce qu'elle est sans réflexion. Le mensonge calculé est bien plus condamnable.

§ 13. *La louange des hommes.* Sans que d'ailleurs le vaniteux spé-

hommes ou leur jalouse admiration. Mais ceux dont la vanité vise au lucre, s'attribuent des talents qui peuvent être utiles au prochain, et dont la fausseté peut se dissimuler assez aisément : par exemple, la science d'un médecin ou d'un devin habiles. Aussi sont-ce là les talents que se donnent le plus fréquemment les charlatans ; car ils y sont poussés par les motifs qu'on vient de dire et qu'ils portent en eux.

§ 14. Quant à ceux qui ont cette réserve ou disposition ironique de toujours diminuer les choses, ils paraissent en général d'un caractère plus aimable et plus gracieux. Ce n'est pas, certainement, la cupidité qui les fait parler comme ils font ; c'est plutôt parce qu'ils veulent fuir toute exagération. Les gens de ce caractère repoussent surtout avec soin tout ce qui peut donner de la célébrité ; et l'on sait comme faisait Socrate. § 15. Quant à ceux qui s'arrogent à tort des qualités sans importance, et dont ils veulent frapper les yeux de tout le monde, ce sont ce qu'on peut appeler d'assez mauvais lourdauds ; et ils s'attirent bien vite le dédain qu'ils méritent. Parfois la réserve poussée trop loin ressemble à de la fanfaronnade ;

cule sur leur crédulité, et ne demande rien à leur bourse. — *Peut se dissimuler assez aisément.* Cette seconde condition est aussi nécessaire ; car autrement le fanfaron manquerait son but. Mais dans ce cas le fanfaron mérite un autre nom. C'est un charlatan ou même un fripon.

§ 14. *Cette réserve ou disposition ironique.* Le texte n'a qu'un seul mot au lieu des deux, que j'ai dû employer. — *Et l'on sait comme faisait Socrate.* Peut-être Aristote ne place-t-il pas Socrate en très-bonne compagnie ; il a presque l'air de l'accuser d[illegible] mensonge, bien qu'il attribue l'ironi[illegible] au désir de fuir toute exagération, [illegible] qu'il dise un peu plus loin qu'el[illegible] peut être fort gracieuse.

§ 15. *La réserve poussée tr[illegible] loin.* Ces cas sont rares ; mais l'obs[illegible]vation d'Aristote n'en est pas mo[illegible]

et ce n'est pas moins s'afficher que les gens qui s'habillent à la Spartiate; car l'exagération soit en trop, soit en moins, sent également le fanfaron et le charlatan. § 16. Mais quand on sait employer modérément la réserve et l'ironie, et qu'on l'applique à des choses qui ne sont ni trop vulgaires ni trop évidentes, ce badinage peut être fort gracieux. § 17. En résumé, c'est la vaine jactance qui paraît l'opposé de la franchise, parce qu'elle est en effet un défaut plus grave que l'ironie ou fausse réserve.

CHAPITRE VIII.

De l'esprit de plaisanterie : l'homme de bon ton sait garder un juste milieu entre le bouffon, qui cherche toujours à faire rire, et l'homme à humeur farouche, qui ne se déride jamais. — Limites de la bonne plaisanterie : exemple de la vieille comédie et de la comédie nouvelle : règle que sait toujours se faire l'homme bien élevé. — Résumé.

§ 1. Comme il y a des moments de repos dans la vie,

juste. En poussant la réserve trop loin, on attire sur soi autant d'attention que le sot par ses fanfaronnades. — *A la Spartiate.* On sait que les vêtements des Spartiates étaient de la plus grande simplicité.

§ 16. *Ce badinage peut être fort gracieux.* C'est bien là en effet celui de Socrate, dans les dialogues de Platon, d'autant plus admirable que la justesse et l'énergie de la pensée n'y ont rien perdu.

§ 17. *Ou fausse réserve.* J'ai ajouté ces mots pour bien rendre toute la pensée du texte. Notre mot seul « d'ironie » n'aurait point eu ce sens.

Ch. VIII. Gr. Morale, livre I, ch. 28 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

et qu'il nous faut dans le repos même des distractions qui nous amusent, il semble qu'il peut y avoir dans ces moments une manière de société délicate et de bon goût, qui consiste à dire ce qu'il faut et comme il faut, et à écouter les autres aux mêmes conditions. On pourra même attacher grande importance à ne parler jamais qu'à des gens de cette espèce, et à ne point en entendre d'autres. § 2. — Evidemment, il peut y avoir en ceci comme en toute autre chose, soit excès en plus, soit défaut en moins, s'écartant tous les deux du juste milieu. § 3. Il y a donc des gens qui, poussant à l'excès la manie de faire rire, doivent passer pour des bouffons insipides et accablants, cherchant à tout propos des plaisanteries, et visant bien plus à exciter les rires qu'à dire des choses convenables et décentes, et à ne point blesser celui dont ils se raillent. Au contraire, il y a d'autres gens qui ne trouvent jamais eux-mêmes rien de plaisant à dire, et qui en veulent à ceux qui ont plus d'esprit qu'eux; ce sont des personnages rustiques et grossiers. Mais ceux qui savent plaisanter avec goût, sont des hommes d'un commerce aimable, et l'on pourrait presque dire d'un commerce souple et flexible;

§ 1. *De société délicate et de bon goût.* Les dialogues de Platon nous en donnent un exemple exquis et presque inimitable; et toutes ces observations d'Aristote nous prouvent que la réputation de l'Atticisme n'avait rien d'exagéré. Je ne sais si jamais société a été plus polie, et plus délicate. — *Grande importance.* Il faut prendre garde de pousser cette recherche trop loin, pour ne pas tomber dans une afféterie de mauvais goût. C'est du reste un écueil que signale Aristote.

§ 2. *Du juste milieu.* Où est le bien et la vertu.

§ 3. *Des bouffons insipides et accablants.* Les commentateurs citent le Thersite d'Homère comme un exemple de ce caractère. — *Souple et flexible.* Il y a dans ce passage du texte une intention de métaphore

car ce sont là en quelque façon des mouvements de caractère ; et de même qu'on juge les corps par les mouvements qu'ils font, de même aussi l'on peut juger les caractères à des signes analogues.

§ 4. Cependant comme il n'y a rien de plus commun que la plaisanterie, et qu'on se plaît d'ordinaire à s'amuser et même à pousser la raillerie au-delà des justes bornes, il arrive assez souvent que les mauvais plaisants passent pour aimables et pour des gens de bon goût. Ils en sont loin pourtant, et ils en sont même fort loin, comme on en peut juger par ce que nous venons de dire. § 5. L'adresse ou le tact est encore un avantage de la qualité moyenne que nous louons en ce genre. L'homme de tact sait ne dire et n'entendre que ce qu'il convient à un homme comme il faut, à un homme libre, d'entendre et de dire. Il y a certaines choses en effet qu'un honnête homme peut dire et qu'il peut entendre en plaisantant ; mais la plaisanterie de l'homme libre ne ressemble point à celle de l'esclave, pas plus que celle de l'homme bien élevé ne ressemble à celle de l'homme sans éducation. § 6. C'est une différence analogue à celle qu'on peut observer entre les comédies anciennes et les nouvelles. On ne trouvait

que j'ai essayé de rendre par ces deux mots.

§ 4. *Passent pour aimables.* Dans les sociétés peu délicates.

§ 5. *A un homme libre.* On comprend sans peine que toute cette délicatesse d'esprit et de mœurs était interdite aux esclaves, par la force même des choses et par leur situation sociale. — *L'homme bien élevé... sans éducation.* Ce sont des différences qui ne cesseront jamais de subsister, et qui ne tiennent guère moins à la nature qu'à l'éducation.

§ 6. *Les comédies anciennes et les nouvelles.* On sait assez quelle fut l'importance de cette réforme dans la comédie. Aristophane nous offre l'exemple des deux genres ; et sous ce rapport, le Plutus où il n'y a que

d'un côté des plaisanteries que dans des termes obscènes, et de l'autre, on se borne le plus souvent à des allusions; ce qui n'est pas de peu d'importance sous le rapport de la décence.

§ 7. Est-il donc possible de tracer les bornes de la bonne plaisanterie, en disant qu'elle ne doit se permettre que ce qui sied à un homme libre, qu'elle ne doit jamais choquer celui qui l'entend, et que loin de là elle doit au contraire lui faire plaisir? Ou bien, les choses de cette espèce n'échappent-elles pas à toute définition, justement parce que les antipathies et les goûts varient infiniment d'une personne à l'autre? Chacun souffrira et entendra ce qu'il convient à son caractère d'entendre, parce qu'on semble en quelque sorte faire soi-même ce qu'on laisse dire devant soi. § 8. Il n'est pas à croire cependant qu'on ferait absolument tout ce qu'on écoute; car la plaisanterie peut être une sorte d'insulte; et certaines insultes sont défendues par les législateurs, qui auraient bien fait aussi

des allusions, diffère essentiellement des Nuées où Socrate est personnellement livré aux rires de la foule. — *Sous le rapport de la décence.* C'est là ce qui décida les magistrats à imposer aux poëtes des règles sévères, et à modérer leur verve satirique. Voir dans le Voyage du jeune Anacharsis, les chapitres LXIX, LXX et LXXI.

§ 7. *Est-il donc possible de tracer.* Les limites qu'Aristote trace ici lui-même sont très-acceptables, et il fait preuve du meilleur goût. — *N'échappent-elles pas à toute définition.* La définition est certainement fort délicate à donner; mais elle n'est pas impossible, comme le prouve assez tout ce qui précède. Du reste, il est bien entendu qu'on ne peut indiquer ici que des règles générales. — *Les goûts varient.* Comme toutes les qualités morales; mais il y a certaines bornes que les gens raisonnables et bien élevés ne franchissent jamais. — *Faire soi-même ce qu'on laisse dire.* — Observation très-juste et très-profonde, dont on ne tient pas toujours assez de compte dans la pratique.

de défendre des plaisanteries d'un certain genre. L'homme honnête et de bon goût, l'homme vraiment libre sera dans ses relations comme une loi perpétuelle pour lui-même.

§ 9. Tel est donc l'homme qui tient, dans le genre dont nous parlons, ce délicat milieu ; qu'on l'appelle d'ailleurs homme de tact, homme de bon ton, ou comme on voudra.

§ 10. Quant au mauvais plaisant, il ne sait pas résister au plaisir de railler ; il ne s'épargne pas plus lui-même qu'il n'épargne les autres ; et pour provoquer les rires, il se permet des choses que ne dirait jamais un honnête homme, et quelques-unes qu'il n'entendrait même pas. § 11. L'homme grossier et d'humeur farouche est tout à fait étranger à ces relations de société et n'en fait aucun usage ; il n'y apporte rien pour sa part, et il s'y choque de tout. § 12. Toutefois, il semble que c'est une chose tout à fait nécessaire dans la vie que d'y ménager des moments de relâche et d'amusement. On peut donc distinguer dans les relations de société les trois milieux dont nous avons successivement parlé ; tous les trois se rap-

§ 8. *Défendre des plaisanteries d'un certain genre.* Si le législateur ne l'a point fait, c'est qu'il ne le pouvait pas, et par la raison qu'Aristote lui-même en donne. Ce sont-là des choses où l'homme de goût doit être sa propre loi à lui-même. Le législateur n'aurait donc pu intervenir.

§ 10. *Il ne s'épargne pas plus lui-même.* Parce qu'il a perdu toute dignité.

§ 11. *Et n'en fait aucun usage.* Il n'en fait même aucun cas ; et il affecte souvent de les mépriser.

§ 12. *Une chose tout à fait nécessaire.* La même pensée se retrouve dans la Politique, livre IV, ch. 13 et livre V, ch. 2, de ma traduction, 2ᵉ édition. — *Les trois milieux.* La véracité, l'obligeance et la plaisanterie délicate, dont il a traité successivement.

portent à l'échange de certains discours et de certains actes des hommes entr'eux. La différence qui les sépare, c'est que l'un s'applique plus spécialement à la vérité et que les deux autres s'appliquent au plaisir. Et des deux qui sont relatifs au plaisir, l'un ne se rapporte qu'à l'amusement proprement dit, tandis que l'autre est relatif aux autres rapports de la vie sociale.

CHAPITRE IX.

De la pudeur et de la honte : c'est plutôt une affection corporelle qu'une vertu; elle ne sied bien qu'à la jeunesse; et pourquoi. Plus tard, la honte qui consiste à rougir de ce qu'on a fait, ne peut jamais atteindre l'honnête homme, qui ne fait jamais rien de mal. — La honte indique d'ailleurs un sentiment d'honnêteté.

§ 1. On ne peut guères parler de la pudeur ou la honte comme d'une vertu; elle est, à ce qu'il semble, plutôt une affection passagère qu'une véritable qualité; et l'on peut la définir une sorte de crainte du déshonneur. § 2. Ses conséquences même se rapprochent beaucoup de celles qu'a la crainte qu'on éprouve dans le danger. Ceux qui

Ch. IX. Gr. Morale, liv. I, ch. 27; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *Comme d'une vertu.* Parce qu'en effet elle ne peut pas devenir une habitude. Mais Aristote ne lui en rend pas moins justice; et elle est toujours le signe d'un cœur vertueux. — *Une sorte de crainte du déshonneur.* Ceci n'est peut-être pas très-exact. On rougit d'une chose impudique, sans avoir d'ailleurs à redouter le moins du monde qu'elle vous déshonore, si elle n'a pas eu de témoin.

ressentent de la honte, rougissent tout-à-coup; comme ceux qui ont peur de la mort pâlissent instantanément. Or, ce sont-là deux phénomènes purement corporels, et ce sont les caractères d'une émotion fugitive bien plutôt que d'une habitude ou qualité.

§ 3. Cette affection même de la honte ou pudeur ne va pas bien à tous les âges. Elle ne sied guère qu'à la jeunesse. Si, dans notre opinion, il est bon que les jeunes cœurs soient très-susceptibles de cette affection, c'est que, vivant à peu près exclusivement de la passion, ils sont exposés à commettre beaucoup de fautes et que la pudeur peut leur en épargner un bon nombre. Nous louons parmi les jeunes gens ceux qui sont timides et honteux. Mais on ne peut louer la timidité dans un vieillard; car nous ne croyons pas qu'un vieillard puisse jamais faire rien dont il ait à rougir. § 4. La honte n'est jamais le fait d'un cœur tout à fait honnête, puisqu'elle ne se produit qu'à la suite des mauvaises actions, et qu'un homme honnête ne doit pas se laisser aller à en commettre. Peu importe d'ailleurs que les choses soient

§ 2. *D'une émotion fugitive.* J'ai ajouté ce dernier mot pour que la pensée fût plus claire.

§ 3. *Ou pudeur.* La pudeur est de tous les âges; mais les émotions si vives qu'elle cause à certaines organisations, n'est possible en effet que dans la jeunesse. Il n'y a pas de pudeur dans l'enfance. — *La pudeur peut leur en épargner un bon nombre.* Observation très-délicate et très-juste, comme celle qui suit sur la vieillesse.

§ 4. *Le fait d'un cœur tout à fait honnête.* C'est du moins un cœur qui a le sentiment de la faute qu'il commet, ou de celle qu'on commet devant lui. — *La honte ne peut s'appliquer.* La honte, et non pas la pudeur; car souvent la pudeur s'alarme d'actions qui n'ont absolument rien de volontaire. — *Et jamais l'homme honnête.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, dans ce même paragraphe.

[illegible] ou qu'elle ne le soient que dans l'opinion : [illegible] ni les unes ni les autres ; et l'on [illegible] jamais à rougir. Il n'y a qu'un cœur [illegible] de faire quelque chose de honteux. [illegible] qu'on puisse commettre un acte [illegible] par cela seul qu'on en rougit, [illegible] c'est une énorme absurdité. La [illegible] qu'aux actes volontaires, et jamais l'homme [illegible] ne fera volontairement une action honteuse. [illegible] d'ailleurs qu'à un certain point [illegible] pas sans quelque honnêteté. [illegible] ou telle faute, il serait bon d'en rougir ; mais [illegible] rien de commun avec les vertus [illegible] l'impudence, qui ne ressent plus la honte, est un vice, et celui qui ne rougit point du mal [illegible] est un misérable. Mais il n'en est pas plus honnête pour cela de rougir après avoir fait des choses aussi [illegible] On peut même aller jusqu'à dire que la [illegible] se dominer, n'est pas non plus une [illegible] et que c'est plutôt une vertu mélangée. [illegible] plus tard.

Pour le [illegible] parlons de la justice.

[illegible] *être pas sans* [illegible] La honte est une [illegible] et à ce titre, elle [illegible] un reste d'honnêteté.

[illegible] *très-pure.* Précisément [illegible] qu'elle a eu à combattre un [illegible] vicieux. Mais la vertu [illegible] réellement qu'à la condition de la lutte ; et un être [illegible] ment insensible ne saurait être [illegible] vertueux. — *On [illegible]* [illegible] Dans le livre VII, [illegible] tier à cette analyse et qui [illegible] bien par conséquent à la Morale [illegible] Nicomaque. Voir la Dissertation [illegible] liminaire, où ce sujet est traité [illegible] au long.

FIN DU LIVRE QUATRIÈME.

LIVRE V.

THÉORIE DE LA JUSTICE.

CHAPITRE PREMIER.

De la justice : définition. — Opposition générale des contraires, et spécialement des deux contraires, le juste et l'injuste. — Sens divers dans lesquels peut s'entendre le mot de justice. — Rapports de la justice à la légalité et à l'égalité. — La justice se rapporte surtout aux autres; elle n'est pas purement individuelle; c'est là ce qui établit une différence entr'elle et la vertu, avec laquelle elle se confond.

§ 1. Pour bien étudier la justice et l'injustice, il faut voir trois choses : à quelles actions elles s'appliquent; quelle espèce de milieu est la justice, et ce que sont les extrêmes entre lesquels le juste est un louable milieu. § 2. Suivons ici la même méthode que pour tout ce qui précède.

Ch. I. Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, qui n'est que la reproduction textuelle de ce livre cinquième de la Morale à Nicomaque. — On peut voir aussi la Rhétorique, livre I, ch. 12, 13 et 14, page 1372 et suiv. de l'édition de Berlin.

§ 1. *Pour bien étudier la justice.* C'est à cette question aussi qu'est consacrée la République de Platon.

§ 2. *La même méthode.* L'exposition qui suit montre assez quelle est la méthode d'Aristote ; il s'adresse d'abord aux opinions vulgaires, et, comme nous dirions, aux notions du

§ 3. Nous voyons que tout le monde s'accorde à nommer justice cette qualité morale qui porte les hommes à faire des choses justes, et qui est cause qu'on les fait et qu'on veut les faire. Même observation pour l'injustice : c'est la qualité contraire, qui est cause qu'on fait et qu'on veut faire des choses injustes. Voilà donc déjà comme un portrait de la justice que nous donnent ces considérations générales. § 4. Il n'en est pas des sciences et des facultés que l'homme possède comme de ses qualités morales. La faculté aussi bien que la science reste, ce semble, tout à fait la même pour les contraires. Mais la qualité contraire n'est jamais celle des contraires également. Je m'explique par un exemple : la santé ne produit jamais des actes qui soient contraires à la santé, elle ne produit que des choses conformes à la santé. Ainsi, nous disons d'un homme que sa démarche annonce la santé, quand en effet il marche comme un homme qui se porte bien. § 5. Souvent, une qualité contraire se révèle par la qualité contraire ; comme souvent aussi les qualités se

sens commun ; et de là, il s'élève a des considérations de plus en plus hautes.

§ 3. *A nommer justice... choses justes.* C'est comprendre dans la définition l'idée même du défini ; mais on ne peut pas demander ici plus de rigueur. — *Comme un portrait.* Dont Aristote d'ailleurs ne se dissimule pas l'insuffisance.

§ 4. *Reste tout à fait la même pour les contraires.* C'est-à-dire que quand on sait, ou quand on peut une chose, on sait et l'on peut aussi la chose contraire. — *Je m'explique.* Cette explication d'Aristote me dispense d'un éclaircissement qui serait nécessaire ici, et dont il sent lui-même le besoin. — *Qui soient contraires à la santé.* Et qui soient des actes propres à la maladie.

§ 5. *Une qualité contraire se révèle.* L'exemple donné quelques lignes plus bas explique cette théorie. Quand on sait ce qui constitue une bonne disposition du corps, on sait aussi ce qui en constitue une mauvaise. Il faut voir pour cette théorie générale

manifestent par les sujets mêmes qui les produisent. En effet, si la bonne disposition du corps est parfaitement connue, la mauvaise disposition ne le devient pas moins; et si la bonne disposition peut être induite des circonstances qui la manifestent, réciproquement, ces circonstances résultent de la bonne disposition elle-même. Par exemple, si la bonne disposition du corps consiste dans l'épaisseur des chairs, il s'en suit nécessairement que la mauvaise consiste dans leur maigreur; et tout ce qui produira la bonne disposition sera aussi ce qui produira le développement des chairs. § 6. Le plus ordinairement, quand l'un des termes contraires est pris en plusieurs sens, l'autre terme, par une suite nécessaire, peut se prendre aussi de plusieurs manières. Tel est le cas du juste et de l'injuste. § 7. Il semble en effet que la justice et l'injustice peuvent s'entendre en plusieurs sens; et si l'homonymie dans ce cas nous échappe habituellement, c'est que les nuances sont très-rapprochées. Elle serait plus claire et plus frappante, si elle s'appliquait à des choses plus éloignées entr'elles; car alors la différence dans l'idée est considérable; et c'est ainsi qu'on appelle sans erreur d'un même mot, dans la langue grecque, et l'os du cou des animaux et l'instrument avec lequel on ferme les portes.

des contraires le traité des Catégories, ch. 10 et 11, pages 109 et suiv. de ma traduction.

§ 7. *En plusieurs sens.* La suite de cette discussion le fera bien voir. — *Sans erreur.* J'ai ajouté ces deux mots pour éclaircir la pensée. — *L'os... et l'instrument.* En latin Clavis et Clavicula; en français, où l'étymologie est moins évidente, clef et clavicule. Il n'y a point à se tromper à ce mot identique dans la langue grecque pour signifier deux objets, parce que ces objets sont forts diffé-

§ 8. Voyons donc en combien de sens on peut dire d'un homme qu'il est injuste.

On flétrit tout à la fois de ce nom et celui qui transgresse les lois, et celui qui est trop avide, et celui qui fait aux autres une part inégale. Par une conséquence évidente, on doit appeler juste celui qui obéit aux lois, et celui qui observe avec autrui les règles de l'égalité. Ainsi, le juste sera ce qui est conforme à la loi et à l'égalité; l'injuste sera l'illégal et l'inégal. § 9. Mais puisque l'homme avide qui demande plus qu'il ne lui est dû, est injuste aussi, il le sera en ce qui concerne les biens de cette vie, non pas tous cependant, mais ceux qui font la fortune et la misère. Ce sont là toujours des biens d'une manière générale, quoique ce ne soit pas toujours des biens pour tel individu en particulier. Les hommes d'ordinaire les désirent et les poursuivent; mais c'est bien à tort; tout ce qu'ils devraient faire, ce serait de souhaiter, que ces biens qui sont bons en soi, restassent aussi des biens pour eux, et de discerner avec sagesse ce qui pour eux en particulier peut être un bien réel. § 10. L'homme injuste ne demande pas toujours au-delà de ce qui lui doit revenir équitablement. Parfois, l'injustice consiste à prendre moins qu'il ne faut, et, par exemple, dans le cas où les

rents l'un de l'autre. On peut se tromper sur des nuances très-voisines et presque confondues ensemble.

§ 8. *Et celui qui transgresse les lois.* Le mot d'injuste n'a pas tout à fait ce sens dans notre langue, bien qu'on puisse aussi le lui donner d'une manière détournée. — *Les règles de l'égalité.* Et l'on pourrait ajouter : « de l'équité. » Le mot grec a cette double acception.

§ 9. *Ce sont là toujours des biens* Digression qui ne paraît pas tenir assez étroitement à ce qui précède.

§ 10. *L'injustice consiste à prendre moins.* C'est en quelque sorte un

choses qu'il faut prendre sont absolument mauvaises. Comme un mal moindre paraît être en quelque sorte un bien, et que ce n'est qu'au bien que s'adresse l'avidité, celui qui recherche pour soi un moindre dommage, peut par cela seul passer aussi pour injustement avide. § 11. Il viole aussi l'égalité, il est inique; car l'expression d'iniquité comprend encore cette idée de l'injustice; et c'est un terme commun. Mais de plus, il transgresse les lois; car c'est là précisément en quoi consiste l'illégalité; c'est-à-dire que la violation de l'égalité, l'iniquité, comprend toute injustice, et qu'elle est commune à tous les actes injustes, quels qu'ils soient. § 12. Mais si celui qui viole les lois est injuste, et si celui qui les observe est juste, il est évident que toutes les choses légales sont aussi de quelque façon des choses justes. Tous les actes spécifiés par la législation sont légaux; et nous appellons justes chacun de ces actes. § 13. Les lois, toutes les fois qu'elles statuent, ont pour objet de favoriser ou l'intérêt général de tous les citoyens, ou l'intérêt des principaux d'entr'eux, ou même l'intérêt spécial de ceux qui sont les maîtres de l'État, soit par leur vertu, soit à tel

injustice négative. — *Qui recherche pour soi un moindre dommage.* Quand il devrait éprouver un dommage égal ou supérieur.

§ 11. *L'expression d'iniquité.* La langue française est en ceci d'accord avec la langue grecque. L'iniquité comprend tous les genres d'injustice. — *Mais de plus il transgresse les lois.* Nous ne dirions plus en ce cas qu'on est inique; nous dirions qu'on est coupable. — *La violation de l'égalité, l'iniquité.* Le texte n'a qu'un seul mot.

§ 12. *Sont aussi de quelque façon.* Aristote sent la nécessité de limiter lui-même ce principe; et plus loin, il montrera bien que l'honnêteté dans toute son étendue, va beaucoup plus loin que la loi.

§ 13. *L'intérêt général de tous les citoyens.* Voir la Politique, livre III,

autre titre. Par conséquent, nous pouvons dire des lois en un certain sens qu'elles sont justes, quand elles créent ou qu'elles conservent le bonheur, ou seulement quelques-uns des éléments du bonheur, pour l'association politique. § 14. La loi va même plus loin, et elle ordonne des actes de courage : par exemple, de ne pas quitter son rang, de ne pas fuir, de ne pas jeter ses armes. Elle ordonne encore des actes de sagesse et de tempérance, comme de ne pas commettre d'adultère, de ne nuire personne. Elle ordonne des actes de douceur, comme de pas frapper, de ne pas injurier. La loi étend égaleme son empire sur toutes les autres vertus, sur tous le autres vices, prescrivant telles actions et défendant telle autres : avec raison, quand elle a été raisonnableme faite; à tort, si elle a été improvisée avec trop peu d réflexion.

§ 15. La justice ainsi entendue est donc la vertu com plète. Mais ce n'est pas une vertu absolue et puremen individuelle ; elle est relative à autrui, et c'est là ce qu fait que bien souvent elle semble être la plus important des vertus. « Ni le lever ni le coucher du soleil n'es

ch. 4, page 145 de ma traduction.

§ 14. *La loi va même plus loin.* Ces différents caractères de la loi sont parfaitement analysés ; et depuis Aristote, personne n'a mieux parlé sur ce grand sujet. — *Sur toutes les autres vertus.* L'expression est un peu trop générale ; il est une foule de vertus personnelles que la loi ne peut pas toucher.

§ 15. *La vertu complète.* En tant qu'elle se rapporte aux autres, comm Aristote a soin de le remarquer. — *La plus importante des vertus.* C'e est tout au moins une des plus im portantes. Ce qui explique et justifi la prédilection d'Aristote, c'est l'uti lité sociale et politique de la justic Sans elle, la société manque son b et elle ne peut subsister. — « *Ni le lever ni le coucher du soleil...,* » J' mis cette pensée entre guillem

« aussi digne d'admiration. » Et c'est de là que vient notre proverbe :

« Toute vertu se trouve au sein de la justice. »

J'ajoute qu'elle est éminemment la complète vertu, parce qu'elle est elle-même l'application d'une vertu complète et achevée. Elle est accomplie, parce que celui qui la possède peut appliquer sa vertu relativement aux autres, et non pas seulement pour lui-même. Bien des gens peuvent être vertueux pour ce qui les regarde individuellement, qui sont incapables de vertu en ce qui concerne les autres. § 16. Aussi, je trouve que le mot de Bias est plein de bon sens : « Le pouvoir, disait-il, est l'épreuve de l'homme. » C'est qu'en effet le magistrat, investi du pouvoir, n'est quelque chose que relativement aux autres; il est déjà en communauté avec eux. § 17. C'est encore par la même raison que, seule parmi toutes les vertus, la justice semble être comme un bien étranger, comme un bien pour les autres et non pour soi, parce qu'elle ne s'exerce qu'à l'égard d'autrui; car elle ne fait que ce qui est utile à d'autres, qui sont ou les magistrats ou le public entier. § 18. Le plus méchant des hommes est celui qui par sa perversité nuit tout ensemble à lui-même et à ses semblables. Mais l'homme le plus parfait

parce que selon toute apparence elle est d'un poëte. Les commentateurs ne disent pas d'ailleurs à qui elle appartient précisément. — *Notre proverbe.* Ce vers est de Théognis, v. 147, qui n'a fait peut-être lui-même que traduire un dicton populaire. L'expression d'Aristote pourrait le faire croire. — *Relativement aux autres.* Ces idées qu'on ne prête guère en général à l'antiquité, méritent la plus sérieuse attention.

§ 16. *Le mot de Bias.* On l'attribue aussi à Solon.

§ 18. *L'homme le plus parfait... pour autrui.* Maximes admirables et

n'est pas celui qui emploie sa vertu pour lui-même; c'est celui qui l'emploie pour autrui ; car c'est une tâche qui est toujours difficile. § 19. Ainsi, la justice ne peut pas être considérée comme une simple partie de la vertu; c'est la vertu tout entière; et l'injustice qui est son contraire, n'est pas une partie du vice, c'est le vice tout entier. § 20. On voit du reste, d'après les développements qui précèdent, en quoi diffèrent la vertu et la justice. Au fond la vertu reste la même; seulement, la façon d'être n'est pas identique. En tant qu'elle est relative à autrui, c'est la justice ; en tant qu'elle est telle habitude morale personnelle, c'est la vertu absolument parlant.

toutes philanthropiques, qu'on est assez étonné de trouver dès le temps d'Aristote. Malheureusement, l'antiquité qui pouvait les comprendre et les formuler, ne sut pas les appliquer.

§ 19. *C'est la vertu tout entière.* C'est une exagération évidente, et que l'on conçoit jusqu'à un certain point dans Aristote, qui ne veut faire de la morale qu'une partie de la politique.

§ 20. *Au fond la vertu reste la même.* Idée peu juste. La tempérance, partie essentielle de la vertu, est très-différente de la justice. Voir le chapitre suivant, où ces différences seront mieux indiquées.

CHAPITRE II.

Distinction à faire entre la justice ou l'injustice et la vertu ou le vice. La justice est une espèce de vertu distincte de la vertu en général, comme la partie est distincte du tout. — Il faut distinguer aussi la justice ou l'injustice prise en général, de la justice ou de l'injustice dans un cas particulier. — La justice des actions est d'ordinaire d'accord avec leur légalité. — Il faut distinguer deux espèces de justice : justice distributive politique et sociale, justice légale et réparatrice. Les relations des citoyens entr'eux sont de deux espèces, volontaires et involontaires.

§ 1. Quoiqu'il en soit, nous étudions la justice en tant qu'elle est une partie de la vertu. On peut la considérer comme une vertu spéciale, ainsi que nous l'avons dit. Nous voulons de même étudier l'injustice comme étant une partie du vice. § 2. Et voici bien la preuve qu'elle est un vice particulier. Celui qui commet sous les autres rapports des actes mauvais, fait mal ; et il est injuste, si l'on veut. Mais on ne peut pas dire pour cela que par avidité il se fait une part plus forte que celle qui lui revient. Ainsi, l'homme qui dans la mêlée jette son bouclier par lâcheté, celui qui par méchanceté calomnie quelqu'un, celui qui par avarice refuse de secourir un ami,

Ch. II. Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, ch. 2.

§ 1. *En tant qu'elle est une partie de la vertu.* Aristote revient ici à la vérité; mais il contredit ses théories précédentes. — *Ainsi que nous l'avons déjà dit.* En traitant de la justice à part des autres vertus, dans le chapitre précédent.

§ 2. *Il se fait une part plus forte.*

tous ces gens-là ne pèchent pas en prenant plus qu'il ne leur est dû. Réciproquement, quand un homme fait par avidité un lucre inique, il peut fort bien ne faire aucune des actions vicieuses que nous venons d'énumérer. Pourtant, s'il n'a pas commis toutes ces fautes, il en a certainement commis une, quelle qu'elle soit, puisqu'on doit le blâmer ; et il a montré sa perversité et son injustice. § 3. Il y a donc une certaine autre injustice qui est en quelque sorte une partie de l'injustice totale ; il y a un injuste spécial, partie de l'injuste absolu, qui est la violation de la loi. § 4. Ajoutez qu'entre deux hommes qui commettent un adultère, si l'un n'a en vue que le lucre qu'il en peut tirer et qu'il en tire réellement, et si l'autre au contraire, y mettant son argent, n'est entraîné que par sa passion, celui-ci doit passer pour un débauché plutôt que pour un homme bassement intéressé, tandis que l'autre, s'il peut passer pour un homme injuste et coupable, n'est pas certainement un libertin, puisqu'il est clair que c'est

C'est le signe spécial de l'injustice ; suivant Aristote, l'injustice est la violation de l'équité.

§ 3. *Il y a donc une certaine autre injustice.* C'est l'injustice proprement dite se distinguant des autres vices, comme la justice se distingue des autres vertus. Ce qui fait la confusion ici, c'est que dans la langue grecque les deux idées d'être injuste et d'être coupable contre les lois, sont rendues par un seul et même mot. C'était au philosophe de dissiper cette obscurité. Aristote la rend encore au contraire plus épaisse ; et c'est une juste critique qu'on la peut adresser. — *L'injuste absolu qui est la violation de la loi.* On peut être injuste sans transgresser aucune loi positive.

§ 4. *Ajoutez...* On ne voit pas trop quelle conclusion Aristote veut tirer de cette comparaison entre les deux motifs qui font commettre l'adultère ; de part et d'autre, la loi est violée ; et la culpabilité est la même aux yeux des juges. Aux yeux de la morale, dont ils n'ont point à connaître, il est possible que l'un des deux coupables soit plus dégradé que

le gain seul qui l'a fait agir. § 5. Autre observation : on peut toujours rapporter tous les autres actes injustes, tous les autres délits à quelque vice spécial : par exemple, si un homme commet un adultère, on rapporte son délit à la débauche ; si dans une bataille il abandonne son compagnon, à la lâcheté ; s'il a frappé quelqu'un, à la colère ; tandis que, s'il a commis sa faute en vue du profit qu'il en a tiré, on ne peut la rapporter à aucun autre vice que l'injustice elle-même.

§ 6. Il résulte évidemment de ceci qu'outre l'injustice entière et générale, il y a quelque autre injustice qui, comme partie, lui est synonyme, parce que la définition de toutes deux se trouve dans le même genre. Toutes deux en effet ont également leur action possible dans le rapport de l'agent à autrui. Mais l'une, relative à tout ce qui concerne l'honneur, la fortune, le salut personnel et tous les motifs de cet ordre, si l'on pouvait les comprendre sous un seul et même nom, n'a en vue que le plaisir résultant d'un lucre inique ; l'autre, au contraire, s'applique d'une façon générale aux mêmes choses qui préoc-

l'autre — *N'est pas certainement un libertin.* Aristote ne veut pas d'ailleurs l'excuser à ce titre.

§ 5. *A aucun autre vice que l'injustice elle-même.* On pourrait plus directement rapporter cette faute à la cupidité, qui devient, il est vrai, une injustice, quand elle s'exerce aux dépens d'autrui.

§ 6. *Outre l'injustice entière et générale.* Aristote veut dire : « la culpabilité générale contre les lois. » C'est toujours l'équivoque que je viens de signaler. — *Lui est synonyme.* Dans le langage, c'est possible, mais non point dans la réalité. Notre langue ne prête point à cette confusion ; pour nous, le délit se distingue de l'injustice, et de la faute en général. — *Mais en sens inverse.* J'ai dû ajouter ces mots qui me paraissent tout à fait indispensables pour la clarté, et qui ressortent de l'expression même d'Aristote. —

cupent aussi, mais en sens inverse, l'homme vertueux.

§ 7. On voit donc qu'il y a plusieurs espèces de justice, et que c'est une vertu spéciale qu'il convient de distinguer de la vertu prise dans toute l'étendue de ce mot. Examinons de plus près ce qu'est la justice, et quels en sont les caractères.

§ 8. On a défini l'injuste en disant que c'est ce qui est illégal, et contraire aux règles de l'équité ou inique. Par suite, le juste est ce qui est légal et équitable ; et ainsi, la première injustice dont on a parlé plus haut, est celle qui se rapporte à l'illégalité. § 9. Mais les idées d'inégalité et de quantité plus grande, loin d'être une seule et même chose, sont fort différentes ; l'une est à l'autre ce que la partie est relativement au tout ; car tout ce qui est plus est inégal ; mais tout ce qui est inégal n'est pas plus pour cela. Par conséquent, l'injustice et l'injuste ne sont pas identiques à l'inégalité et à l'inégal ; et les deux premiers termes diffèrent beaucoup des seconds. Les derniers sont des parties, les autres sont des touts. Ainsi, cette injustice

L'homme vertueux. Ce n'est pas l'injustice proprement dite ; c'est la faute dans toute sa généralité, c'est le vice.

§ 7. *Qu'il y a plusieurs espèces de justice.* Contraires une à une à toutes les espèces de l'injustice, d'après la théorie d'Aristote.

§ 8. *C'est ce qui est illégal.* Le juste a d'autres fondements que la loi, puisque la loi elle-même est obligée de remonter à des principes supérieurs. — *Le juste est ce qui est légal.* Conséquence de ce qui précède, mais erreur égale. — *La première espèce d'injustice.* On peut voir clairement ici que la confusion faite par Aristote, ne tient qu'aux mots équivoques que lui fournit la langue grecque. — *Dont on a parlé plus haut.* Au début de ce chapitre et dans le précédent.

§ 9. *Tout ce qui est inégal n'est pas plus.* En effet, l'inégal peut être moindre. Mais on ne voit pas bien à quoi servent ici ces détails où s'arrête Aristote. — *Ainsi cette injustice spéciale.* Ce principe, déjà

spéciale qui résulte de l'inégalité, est une partie de l'injustice entière; et de même, telle action de justice est une partie de la justice totale.

§ 10. Il nous faut donc, pour être clair, parler de cette justice et de cette injustice partielles, et traiter du même point de vue du juste et de l'injuste. Nous laisserons de côté la justice et l'injustice considérées comme se confondant avec la vertu entière, étant, à l'égard d'autrui, l'une, la pratique de la vertu absolue; et l'autre, la pratique du vice. On voit avec une égale évidence comment il faudrait définir aussi le juste et l'injuste qui se rapportent à ces deux points de vue. Du reste, la plupart des actions conformes à la loi ne le sont pas moins aux principes de la vertu parfaite. La loi prescrit de vivre suivant les règles particulières de chaque vertu, tout comme elle défend les actes que peut inspirer chaque vice en particulier. § 11. Réciproquement, tout ce qui prépare et produit la vertu entière et parfaite, est du domaine de la loi, comme le prouvent assez toutes les dispositions prescrites dans les lois pour l'éducation commune que l'on donne à la jeu-

exprimé plusieurs fois, ne ressort pas rigoureusement de ce qui précède, et n'en est pas la conclusion, tout vrai qu'il peut être.

§ 10. *Comme se confondant avec la vertu entière.* Répétition de ce qui a été dit au début du chapitre. — *La plupart des actions conformes à la loi.* C'est vrai; mais puisque Aristote borne cette observation à la plupart des actions, il y a donc des actions qui échappent à la loi, sans échapper pour cela aux principes de la morale. — *Suivant les règles particulières de chaque vertu.* Le domaine de la loi ne s'étend pas jusque là; ou du moins, elle ne peut donner à cet égard que des prescriptions toutes générales.

§ 11. *Réciproquement, tout ce qui prépare....* Erreur très-grave, qui résulte de ce qu'Aristote a mis dès le début la politique au-dessus de la morale. — *Les dispositions prescrites dans les lois.* La loi a beau faire, une

nesse. Quant à savoir si les règles de cette éducation qui doit rendre chaque individu absolument vertueux, peuvent être données par la politique ou par une autre science, nous aurons plus tard à discuter cette question ; car ce n'est peut-être pas une seule et même chose d'être homme vertueux, et d'être partout un bon citoyen.

§ 12. Mais je reviens à la justice partielle, et au juste qui, sous ce point de vue, se rattache à elle. J'y distingue d'abord une première espèce : c'est la justice distributive des honneurs, de la fortune et de tous les autres avantages qui peuvent être partagés entre tous les membres de la cité ; car dans la distribution de toutes ces choses, il peut y avoir inégalité, comme il peut y avoir égalité d'un citoyen à un autre. § 13. A cette première espèce de justice, j'en ajoute une seconde : c'est celle qui règle les conditions légales des relations civiles et des contrats. Et ici encore, il faut distinguer deux nuances. Parmi les relations civiles, les unes sont volontaires ; les autres ne le sont pas. J'appelle relations volontaires, par exemple, la vente, l'achat, le prêt, la garantie, la loca-

partie considérable de l'individu, et la meilleure, lui échappe nécessairement. Les lois ne sont rien sans les mœurs. — *Plus tard à discuter cette question.* Voir la Politique, livre IV, chap. 14 et livre V; et aussi à la fin de la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 10. — *Une seule et même chose.* Aristote a discuté spécialement cette question dans la Politique, livre III, ch. 2, p. 131 de ma trad., 2e édition.

§ 12. *A la justice partielle.* En d'autres termes, à la justice proprement dite. Mais Aristote ne va l'étudier encore qu'au point de vue de l'État, selon qu'il règle ses rapports avec les citoyens ou les rapports des citoyens entr'eux. *La justice distributive des hommes.* — C'est la constitution qui règle toutes ces différences.

§ 13. *Il faut distinguer deux nuances.* Toutes ces distinctions sont exactes; mais Aristote n'en fera guère usage dans la suite de sa théorie qui reste ici assez obscure.

tion, le dépôt, le salaire; et si on les appelle des contrats volontaires, c'est qu'en effet le principe de toutes les relations de ce genre ne dépend que de notre volonté. D'un autre côté, on peut, dans les relations involontaires, distinguer celles qui ont lieu à notre insu : le vol, l'adultère, l'empoisonnement, la corruption des domestiques, le détournement des esclaves, le meurtre par surprise, le faux témoignage; et celles qui ont lieu à force ouverte, comme les sévices personnels, la séquestration, les chaînes dont on vous charge, la mort, le rapt, les blessures qui estropient, les paroles qui offensent et les outrages qui provoquent.

CHAPITRE III.

Première espèce de la justice. — La justice distributive ou politique se confond avec l'égalité. Le juste est un milieu comme l'égal. La justice suppose nécessairement quatre termes, deux personnes que l'on compare et deux choses que l'on attribue aux personnes. Mais il faut tenir compte du mérite relatif des personnes, et c'est là le point difficile. — La justice distributive peut donc être représentée par une proportion géométrique, où les quatre termes sont entr'eux dans les rapports fixés par les mathématiciens.

§ 1. Puisque le caractère de l'injustice est l'inégalité, et que l'injuste est l'inégal, il s'en suit clairement qu'il

Ch. III. Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, ch. 2.

§ 1. *L'injustice est l'inégalité.* Les deux termes ne sont pas tout à fait équivalents. Les théories de ce chapitre sont rappelées dans la Politique,

doit y avoir un milieu pour l'inégal. Or, ce milieu, c l'égalité; car dans toute action, quelle qu'elle soit, o peut y avoir du plus ou du moins, l'égalité se tro aussi. § 2. Si donc l'injuste est l'inégal, le juste est l'é c'est ce que chacun voit, même sans aucun raisonnem et si l'égal est un milieu, le juste doit être pareillen un milieu. § 3. Mais l'égalité suppose tout au moins d termes. Par une conséquence qui n'est pas moins né saire, le juste est un milieu et une égalité relativeme une certaine chose et à de certaines personnes. En que milieu, il est le milieu de certains termes, qui so plus et le moins; en tant qu'égalité, il est l'égalité deux choses; enfin en tant que juste, il se rapporte à personnes d'un certain genre. § 4. Le juste implique d de toute nécessité au moins quatre éléments : les sonnes, auxquelles le juste s'applique, sont au nombre deux; et les choses, dans lesquelles se trouve le juste, deux aussi. § 5. L'égalité est ici la même, et pour les sonnes et pour les choses dans lesquelles elle est. Je dire que le rapport dans lequel sont les choses, est le rapport des personnes entr'elles. Si les personn sont pas égales, elles ne devront pas non plus avo parts égales. Et de là, les disputes et les réclam

livre III, ch. 7, § 1, p. 164 de ma seconde édition.

§ 2. *Pareillement un milieu.* C'est ce qui en fait une vertu dans la théorie d'Aristote.

§ 3. *Le juste est un milieu et une égalité.* Voilà la définition complète du juste, formée de tous les éléments qu'y a découverts successiv nalyse précédente.

§ 4. *Quatre éléments.* C un peu plus loin mettra : en géométrique, ou en propc métique.

§ 5. *Les disputes et mations.* Cette pensée es

lorsque des prétendants égaux n'ont pas des parts égales ; ou lorsque n'étant pas égaux, ils reçoivent pourtant d'égales portions. § 6. Ceci même est de toute évidence, si, au lieu de regarder aux choses, on regarde au mérite des personnes qui les reçoivent. Chacun s'accorde à reconnaître que dans les partages, le juste doit se mesurer au mérite relatif des rivaux. Seulement, tout le monde ne fait pas consister le mérite dans les mêmes choses. Les partisans de la démocratie le placent uniquement dans la liberté : ceux de l'oligarchie le placent tantôt dans la richesse, tantôt dans la naissance ; et ceux de l'aristocratie, dans la vertu.

§ 7. Ainsi donc, le juste est quelque chose de proportionnel. La proportion n'est pas bornée spécialement au nombre pris dans son unité et dans son abstraction ; elle s'applique au nombre en général ; car la proportion est une égalité de rapports, et elle se compose de quatre termes au moins. § 8. D'abord, il est de toute évidence que la proportion discrète est formée de quatre termes. Mais cela n'est pas moins évident pour la proportion continue. Celle-ci emploie un des termes comme s'il en

dans la Politique, où elle prend la plus grande importance, livre III, ch. 7, § 1, p. 163 de ma traduction, 2e édition. On peut voir encore plusieurs passages, et notamment livre VII, ch. 1, § 11, et livre VIII, ch. 1, § 7, p. 367 et 397. La pensée y est identique ; et les expressions le sont même à peu près.

§ 7. *Dans son abstraction.* C'est-à-dire, tel que le considèrent les mathématiques. Le nombre concret, c'est-à-dire, mêlé aux choses ou aux personnes, peut être également proportionnel.

§ 8. *La proportion discrète.* Ou composée de quatre termes différents. Dans la proportion continue, il n'y en a que trois, puisque celui du milieu est répété deux fois, d'abord comme conséquent, et ensuite comme antécédent. On peut trouver qu'Aris-

formait deux à lui seul, et elle le répète deux fois : e[illegible] dit, par exemple, A est à B comme B est à C. Ainsi, B [illegible] répété deux fois, de sorte que, par cette répétition de B, les termes de la proportion sont aussi au nombre de quatre.

§ 9. Le juste se compose également de quatre termes au moins, et le rapport est le même; car il y a la même division exactement et pour les personnes et pour les choses. Ainsi donc, de même que le terme A est à B, de même le terme C est à D ; et réciproquement, de même que A est C, de même B est D. Par suite aussi, le total de deux des termes est dans le même rapport avec le total des deux autres termes; et l'on forme de part et d'autre ce total, en additionnant les deux termes qu'on sépare de ceux qui les suivent. Si les termes sont combinés entr'eux suivant cettte règle, l'addition reste parfaitement juste. Ainsi donc, l'accouplement de A avec C et de B avec D est le type de la justice distributive; et le juste de cette espèce est un milieu entre des extrêmes qui sans cela ne seraient plus en proportion ; car la proportion est un milieu, et le juste est toujours proportionnel. § 10. Les mathématiciens appellent cette proportion, géométrique ; et en effet, dans la proportion géométrique, le premier

tote s'étend beaucoup trop sur ces détails, qui ne sont qu'une digression.

§ 9. *Et le rapport est le même.* De part et d'autre, entre les deux premiers termes et les deux derniers. — *Et réciproquement.* C'est une des permutations possibles de toute proportion. — *Par suite aussi.* Autre propriété de la proportion par différence : la somme des extrêmes est égale à celle des moyens. — *Est le type de la justice distributive.* Le détour est bien long pour arriver à ce résultat.

§ 10. *Le premier total.* Il serait plus exact de dire, puisqu'il s'agit de proportion géométrique : « le

al est au second total, comme chacun des deux termes t à l'autre. § 11. Mais cette proportion qui représente juste, n'est pas continue ; car il n'y a pas numériquement un seul et même terme pour la personne et pour la hose. Si donc le juste est la proportion géométrique, injuste est ce qui est contre la proportion. Ce peut être l'ailleurs tantôt en plus, et tantôt en moins. Et c'est bien à ce qui se passe aussi dans la réalité : celui qui commet l'injustice s'attribue plus qu'il ne doit avoir, et celui qui la souffre reçoit moins qu'il ne lui revient. § 12. Mais c'est à l'inverse, quand il s'agit du mal, parce qu'un moindre mal, comparativement à un mal plus grand, peut être regardé comme un bien. Le mal moindre est préférable au mal plus grand ; or, ce qu'on préfère, c'est toujours le bien ; et plus la chose est préférable, plus aussi le bien est grand.

§ 13. Telle est donc l'une des deux espèces qu'on peut distinguer dans le juste.

premier produit. » — *Comme chacun des deux termes est à l'autre.* Autre propriété des proportions. Aristote semble se complaire dans ces détails, qui peut-être de son temps étaient encore assez nouveaux.

§ 11. *N'est pas continue.* C'est ce qui résulte de l'hypothèse même, puisqu'on a supposé qu'il y avait nécessairement quatre termes, deux personnes et deux choses, dont le rapport était pareil.

§ 13. *L'une des deux espèces.* C'est la justice distributive. Il traitera de la justice légale au chapitre suivant. — Platon a démontré aussi qu'il n'y a pas de justice sociale sans proportion ; mais il n'a pas insisté sur cette idée autant que le fait Aristote. Voir cette discussion dans les Lois, livre VI, p. 317 de la traduction de M. Victor Cousin.

CHAPITRE IV.

Seconde espèce de la justice : justice légale et réparatrice. La l ne doit faire aucune acception des personnes ; elle doit tend uniquement à rétablir l'égalité entre la perte faite par l'un le profit fait par l'autre, dans les relations qui ne sont p volontaires. Cette espèce de justice est une sorte de proportio arithmétique. Démonstration graphique. — Résumé de cet théorie générale de la justice.

§ 1. Quant à l'autre espèce de la justice, c'est la justic réparatrice et répressive, qui règle les rapports des citoyer entr'eux, et dans les relations volontaires et dans les rela tions involontaires. § 2. Le juste se présente ici sous un tout autre forme que la première. Le juste qui ne cor cerne que la distribution des ressources communes de l société, doit toujours suivre la proportion que nous ve nons d'expliquer. Si l'on venait à partager les richess sociales, il faudrait que la répartition eût lieu précisémei dans le même rapport qu'ont entr'elles les parts apporté par chacun. L'injuste, c'est-à-dire l'opposé du juste ain

Ch. IV. Gr. Morale, livre I, ch. 31 ; Morale à Eudème, livre IV, ch. 4.

§ 1. *La justice réparatrice et répressive.* J'ai ajouté ces mots pour rendre la pensée d'autant plus claire. — *Volontaires... involontaires.* Voir plus haut ch. 2, § 13.

§ 2. *Que nous venons d'expliqu* C'est-à-dire, la proportion géom trique où les choses sont dans même rapport entr'elles que les pe sonnes qui les reçoivent. — *L parts apportées par chacun.* Part fortune, part de travail, part de m rite, etc.

entendu, est ce qui serait contraire à cette proportion. § 3. Le juste dans les transactions civiles est bien aussi une sorte d'égalité, et l'injuste une sorte d'inégalité. Mais ce n'est pas suivant la proportion dont on vient de parler, c'est suivant la proportion simplement arithmétique. Très-peu importe en effet que ce soit un homme distingué qui ait dépouillé un citoyen obscur, ou que le citoyen obscur ait dépouillé l'homme de distinction ; très-peu importe que ce soit un homme distingué ou un homme obscur qui ait commis un adultère ; la loi ne regarde qu'à la différence des délits ; et elle traite les personnes comme tout à fait égales. Elle recherche uniquement si l'un a été coupable, si l'autre a été victime ; si l'un a commis le dommage, et si l'autre l'a souffert. § 4. Par suite, le juge s'efforce d'égaliser cette injustice qui n'est qu'une inégalité ; car lorsque l'un a été frappé et que l'autre a porté les coups, lorsque l'un tue et que l'autre meurt, le dommage éprouvé d'une part et l'action produite de l'autre sont inégalement partagés ; et le juge, par la peine qu'il impose, essaie d'égaliser les choses, en ôtant à l'une des parties le profit qu'elle a fait. § 5. Je me sers d'ailleurs de termes généraux qu'a consacrés l'usage dans les cas de ce genre, bien que ces expressions ne soient précisément applicables

§ 3. *La proportion simplement arithmétique.* C'est-à-dire, par différence et non plus par quotient. Il n'y a plus à considérer le mérite des personnes. — *Elle traite les personnes comme tout à fait égales.* Ceci est vrai de la loi proprement dite, dans sa lettre et dans son texte. Mais l'application peut varier beaucoup ; et les considérations de personnes reprennent alors malheureusement tout leur empire.

§ 4. *Cette injustice.* Aristote l'explique en développant sa pensée.

§ 5. *Qu'a consacrés l'usage.* Dans notre langue, ces termes sont moins

que dans certains cas ; et je dis profit en parlant de ce qui a frappé ; et perte, en parlant de celui qui a souffi la violence. § 6. Mais quand le juge a pu mesurer le dommage éprouvé, le profit de l'un devient sa perte ; et perte de l'autre devient son profit. Ainsi, l'égalité est le n lieu entre le plus et le moins. Profit et perte ou souffran doivent s'entendre, le premier du plus, et le second moins, en sens contraire. Le plus en fait de bien, et moins en fait de mal, c'est le profit ; et le contraire, c'e la perte ou la souffrance. L'égal qui tient le milieu ent l'un et l'autre, est ce que nous appelons le juste ; et, résumé, le juste qui a pour objet de redresser les tort est le milieu entre la perte ou la souffrance de l'un et profit de l'autre.

§ 7. Voilà comment toutes les fois qu'il y a contestation on se réfugie près du juge. Mais aller au juge, c'est aller la justice ; car le juge nous apparaît comme la justice vivante et personnifiée. On va chercher un juge qu tienne le milieu entre les parties contendantes ; et l'on donne même parfois aux juges le nom de médiateurs comme si l'on était sûr d'avoir rencontré la justice une fois qu'on a rencontré le juste milieu. § 8. Le juste es donc un milieu, puisque le juge lui-même en est un. On

spéciaux encore qu'ils ne le sont en grec ; j'ai dû cependant les employer.

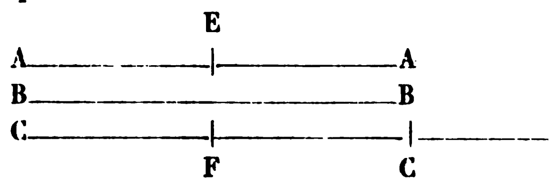
§ 7. *On se réfugie près du juge... la justice vivante et personnifiée.* Belles expressions et dignes de la majesté du sujet. — *Le nom de médiateurs.* Aristote fait bien d'ajouter : « parfois ; » car il n'y a vrais médiateurs, d'arbitres vé tables que quand les deux parties acceptent. Or le coupable n'accε pas la justice ; et en général, il vo drait la fuir pour échapper au châ ment qu'il redoute. L'arbitrage n que pour les causes civiles.

le juge égalise les choses; et l'on pourrait dire que, dans une ligne coupée en parties inégales et où la portion la plus grande dépasse la moitié, il retranche la partie qui l'excède et l'ajoute à la plus petite portion. Puis, quand le tout a été partagé en deux parts complétement égales, alors chacun des plaideurs reconnaît qu'il a la part qui lui doit revenir, c'est-à-dire que les plaideurs ont chacun une part égale. § 9. Mais l'égal est le milieu entre la part la plus grande et la part la plus petite, en proportion arithmétique; et voilà pourquoi, dans la langue grecque, le mot qui signifie le juste, est presque identique à celui qui signifie la division égale en deux parties, et qu'il suffit de changer une seule lettre de part et d'autre, pour que les mots qui expriment le juste et la division en deux, le juge et celui qui divise une chose en deux, soient des mots absolument pareils. § 10. Deux choses étant égales, si l'on enlève à la seconde une certaine quantité que l'on ajoute à l'autre, la première surpassera la seconde de deux fois la quantité ajoutée. Car si l'on se borne à retrancher cette quantité à l'une, sans l'ajouter à l'autre, la première chose ne surpassera la seconde que d'une fois cette différence. Ainsi donc, la portion augmentée surpassera d'un la moitié de la chose; et cette moitié, à son tour, surpassera d'un aussi la portion à laquelle on a enlevé quelque chose.

§ 8. *Le juge égalise les choses.* Répétition de ce qui vient d'être dit. — *Chacun des plaideurs reconnaît.* Le plaideur condamné ne reconnaît presque jamais que le juge a raison.

§ 9. *Dans la langue grecque.* J'ai un peu développé ce passage pour rendre plus sensible le rapprochement que fait Aristote. Ces comparaisons étymologiques sont peu sûres et d'assez mauvais goût. Aristote eût mieux fait de les laisser au Cratyle, qui lui aura peut-être suggéré la pensée de celle-ci.

§ 11. Par là nous pouvons savoir ce qu'il faut re à celui qui a plus, et ce qu'il faut rendre à (a moins. Il faut ajouter au terme qui a moins toute tité dont la moitié le surpasse, et enlever au term grand toute la quantité dont la moitié elle-même passée. § 12. Soient trois lignes AA, BB, CC, é unes aux autres. De AA retranchons la partie CC ajoutons la partie CD. Il en résulte que la ligne CCD surpasse AE de la partie CD et de la partie surpasse donc aussi BB de CD.



(On pourrait dire qu'il en est de même dans autres arts comme il en est ici de la justice. Les subsisteraient pas, si, pour chacun, l'agent n'agi dans une certaine mesure et d'une certaine façon chose qui doit souffrir l'action ne la souffrait pa ment dans une mesure et d'une manière déterr

§ 11. *Nous pouvons savoir.* En théorie, ces partages sont les plus simples du monde ; en pratique, l'appréciation est toujours très-difficile. On a beau se dire qu'il faut retrancher à l'un et donner à l'autre, la mesure est toujours très-incertaine et très-délicate.

§ 12. *Soient trois lignes.* Démonstration toute géométrique, qui n'ajoute rien à la clarté de l'exposition et qui lui nuirait plutô *pourrait dire...)* Toute c que j'ai mise entre cr évidemment un hors d'c n'est point ici à sa placı tous les manuscrits la c que les commentateurs l'expliquant, en reconna l'authenticité. Voir plus l phrase répétée dans le c vant, § 7.

§ 13. J'ajoute aussi que ces noms de profit et de perte que nous employons, en étudiant la justice, sont venus de l'échange et des transactions volontaires. Quand on a plus qu'on n'avait d'abord, cela s'appelle faire un profit; et quand, au contraire, on se trouve avoir moins qu'au début, cela s'appelle essuyer une perte. C'est ce qui arrive, par exemple, dans les transactions de vente et d'achat, et dans toutes celles où la loi a laissé pleine liberté aux contractants. Mais quand on n'a ni plus ni moins que ce qu'on avait, et que les choses sont restées tout ce qu'elles étaient auparavant, on dit que chacun a son bien, et que personne n'a fait ni perte ni profit.

§ 14. En résumé, le juste est l'exact milieu entre un certain profit et une certaine perte, dans les transactions qui ne sont pas volontaires; et il consiste en ce que chacun a sa part égale après comme avant.

§ 13. *J'ajoute aussi.* Ceci se rapporte à ce qui a été dit plus haut; mais ce n'est pas la suite de ce qui précède immédiatement. Le texte est certainement ici en désordre. Aristote d'ailleurs essaie de justifier de nouveau les expressions dont il a dû se servir, § 5.

§ 14. *Le juste est l'exact milieu.* La justice réparatrice et répressive.

CHAPITRE V.

La réciprocité ou le talion ne peut être la règle de la justice; erreur des Pythagoriciens. — La réciprocité proportionnelle des services est le lien de la société. Règle de l'échange : rôle de la monnaie dans toutes les transactions sociales; cette fonction de la monnaie, mesure commune de tout, est purement conventionnelle. — Définition générale de la justice et de l'injustice.

§ 1. La réciprocité, le talion paraît à quelques personnes être le juste absolu. C'est la doctrine des Pythagoriciens, qui ont défini le juste, en disant d'une manière absolue : « Que c'est rendre exactement à autrui ce qu'on en a reçu. » Mais le talion ne s'accorde, ni avec la justice distributive, ni avec la justice réparatrice et répressive. § 2. Pourtant l'on insiste, et l'on prétend que le talion, c'est la justice de Rhadamante :

« Souffrir ce qu'on a fait, c'est la bonne justice. »

§ 3. Mais il y a bien des cas où cette doctrine est en dé-

Ch. V. Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, ch. 4.

§ 1. *La réciprocité, le talion.* J'ai dû mettre ces deux mots pour rendre toute la force du mot unique qu'emploie le texte. — *C'est la doctrine des Pythagoriciens.* Qui ont insisté cependant aussi sur la justice proportionnelle. — *Souffrir ce qu'on a fait...* On ne sait de qui est ce vers, que quelques commentateurs attribuent à Hésiode. On ne le trouve pas dans ses œuvres.

§ 3. *Bien des cas où cette doctrine est en défaut.* Ceux que cite Aristote ne sont pas les plus frappants.

aut : par exemple, si celui qui a porté les coups est un nagistrat, il ne doit pas être frappé à son tour ; et si, au ontraire, quelqu'un a frappé le magistrat, il ne suffit pas u'il soit frappé ; il faut encore qu'il soit puni. On doit, en utre, faire une grande différence selon que le délit a été olontaire ou involontaire. § 4. J'avoue du reste que dans outes les relations communes que les citoyens échangent entr'eux, cette espèce de justice, c'est-à-dire la réciprocité proportionnelle et non pas strictement égale, est le lien même de la société. L'État ne subsiste que par cette réciprocité de services qui fait que chacun rend proportionnellement ce qu'il a reçu. En effet de deux choses l'une : ou l'on cherche à rendre le mal pour le mal ; autrement, la société serait une sorte de servitude, si l'on n'y pouvait rendre le mal qu'on a éprouvé ; ou bien on cherche à rendre le bien pour le bien ; si non, il n'y a plus une réciprocité de services de la part des citoyens entr'eux ; et c'est cependant par ce mutuel échange de services que la société peut subsister. § 5. Ceci nous explique aussi pourquoi l'on place le temple des Grâces dans le lieu le plus fréquenté de la ville : c'est afin d'exciter les citoyens à rendre à chacun les services qu'ils en ont reçus ; car

§ 4. *Est le lien même de la société.* Ce sont là des principes très-vrais et très-philanthropiques, qu'Aristote emprunte à Platon, et qu'il renferme dans de plus justes limites. Il les a plus d'une fois développés dans la Politique. Ce passage est rappelé livre II, ch. 1, § 4, p. 52 de ma 2e édition. — *Le mal pour le mal.* Aristote entend sans doute que c'est par les voies légales. — *Une sorte de servitude.* Sans la justice sociale, les bons seraient les esclaves des méchants ; ou la société serait remplacée par une guerre perpétuelle.

§ 5. *Le temple des Grâces.* Le mot de « Grâces » a dans la langue grecque la double acception qu'il a aussi dans la nôtre. C'est une sorte de jeu de mots que fait Aristote ;

c'est là le propre de la Grâce. Il faut que vous obligiez votre tour celui qui s'est montré gracieux envers vous et vous devez ensuite tâcher de prendre vous-même l'initiative, en vous montrant spontanément gracieux enver lui.

§ 6. On peut représenter cette réciprocité proportionnelle de services, par une figure carrée où l'on combinerait les termes opposés dans le sens de la diagonale. Soi par exemple, l'archictecte A, le cordonnier B, la maison C, le soulier D. Ainsi, l'architecte recevra du cordonnier l'ouvrage qui est propre au cordonnier; et en retour il lui rendra l'ouvrage qu'il fait lui-même. Si donc il y d'abord entre les services échangés une égalité proportionnelle, et qu'ensuite il y ait réciprocité de bons offic les choses se passeront comme je l'ai dit. Autrement, n'y a ni égalité, ni stabilité dans ces rapports; car pu qu'il se peut fort bien que l'œuvre de l'un vaille plus q celle de l'autre, il faut nécessairement les égaliser. § Cette règle se retrouve dans tous les autres arts; ils raient impossibles, si, d'une part, l'agent qui doit produi n'agissait pas dans une certaine mesure et d'une certai façon, et si, d'autre part, l'être qui doit souffrir l'action la consommer ne souffrait pas cette action dans une mes

et l'idée parait aussi prétentieuse que l'expression. — *Le propre de la Grâce.* L'on devrait ajouter, pour qu'en français la pensée fut tout à fait claire : « et de la gratitude ».

§ 6. *Par une figure carrée.* Autre emploi abusif de la géométrie. Aristote ne pousse pas d'ailleurs ici cette comparaison assez loin pour qu' soit utile, et l'on ne voit pas pourq il y a recours. — *Comme je l'ai* C'est-à-dire que la société sera b organisée et qu'elle pourra subsist

§ 7. *Cette règle se retrouve* Voir plus haut dans le chapitre p cédent, § 12, cette phrase déjà

et d'une manière déterminées. De fait, il n'y a pas de relations possibles entre deux agents semblables, entre deux médecins. Mais il y a possibilité de relations communes d'un médecin, par exemple, à un agriculteur; et en général, entre des gens qui sont différents, qui ne sont pas égaux, et qu'il faut égaliser entr'eux avant qu'ils ne puissent traiter.

§ 8. Ainsi donc, il faut toujours que les choses pour lesquelles l'échange a lieu, soient comparables entr'elles sur quelque point ; et c'est là que vient se placer la monnaie. On peut dire qu'elle est une sorte de milieu, d'intermédiaire; elle est la mesure commune de toutes les choses; et par conséquent, elle évalue le prix supérieur de l'une tout aussi bien que le prix inférieur de l'autre. Elle montre combien il faudrait de chaussures, par exemple, pour égaler la valeur d'une maison, ou celle des aliments que l'on consomme. Il faut donc que du maçon au cordonnier, il y ait tant de chaussures données pour le prix de la maison, ou encore tant de chaussures pour le prix des aliments. Sans cette condition, il n'y aurait plus ni échange ni association possible; et l'un et l'autre ne sauraient avoir lieu, si l'on ne parvenait point à établir entre les choses une sorte d'égalité. § 9. Il faut donc, je le répète, trouver une mesure unique qui puisse s'appliquer à tout sans exception. Mais c'est le besoin que nous avons

ployée. Ici du moins elle semble un peu mieux à sa place. — *Entre deux médecins.* En tant que médecins.

§ 8. *Ainsi donc.* Les détails qui suivent sont fort intéressants, et les idées sont très-justes; mais cette théorie de la monnaie peut sembler une digression en ce lieu. On peut la voir d'ailleurs tout au long dans la Politique, livre I. ch. 3, § 11, p. 30 et suiv. de ma traduction, 2e édition.

§ 9. *C'est le besoin....* Aristote a

les uns des autres qui, dans la réalité, est le lien commun de la société qu'il maintient. Si les hommes n'avaient point de besoins, ou s'ils n'avaient pas des besoins semblables, il n'y aurait pas d'échange entr'eux, ou du moins l'échange ne serait pas le même. Mais par l'effet d'une convention toute volontaire, la monnaie est devenue en quelque sorte l'instrument et le signe du besoin. C'est pour rappeler cette convention que, dans la langue grecque, on donne à la monnaie un nom dérivé du mot même qui signifie la loi; parce que la monnaie n'existe pas dans la nature; elle n'existe que selon la loi, et il dépend de nous de la changer et de la rendre inutile, si nous le voulons.

§ 10. Il n'y a donc réciprocité véritable que quand on a égalisé les choses à l'avance, et que la relation du laboureur, par exemple, au cordonnier, est aussi la relation de l'ouvrage de l'un à l'ouvrage de l'autre. Mais il ne faut pas exiger le rapport de proportion, quand ils auront fait l'échange entr'eux. Autrement, l'un des extrêmes aurait toujours les deux unités de plus dont nous parlions tout à l'heure. Mais quand chacun d'eux a encore son bien, alors ils sont égaux et dans une association véritable, parce que cette égalité peut s'établir de leur libre consen-

toujours soutenu et avec toute raison, que l'homme est un être essentiellement sociable. — *Un nom dérivé....* J'ai dû paraphraser le texte dans ce passage, parce que notre langue ne permet pas le rapprochement étymologique que fait Aristote entre les deux mots qu'il emploie. Ce rapprochement est d'ailleurs exact très probablement. — *Et de la rendre inutile.* Voir la Politique, à l'endroit que je viens de rappeler.

§ 10. *Dont nous parlions tout à l'heure.* Voir dans le chapitre précédent, § 11.— *Et dans une association véritable.* Parce qu'ils ont alors

tement. Soit le laboureur A; la nourriture qu'il produit, C; le cordonnier, B; et son ouvrage ramené à l'égalité, D. Si la réciprocité des services n'existait pas avec les conditions que nous venons de dire, il n'y aurait pas d'association entre les hommes. § 11. Ce qui prouve bien que c'est le besoin seul qui rapproche les deux contractants et en fait comme une unité, c'est que quand deux hommes sont sans besoins l'un envers l'autre, soit tous les deux, soit l'un des deux seulement, ils ne font pas d'échange, comme ils sont poussés à en faire, lorsque l'un a besoin de ce que l'autre possède; et qu'ayant besoin de vin, par exemple, il donne en échange le blé qu'il a et qu'on peut emporter. Il faut donc qu'on égalise les choses de part et d'autre. § 12. Mais si actuellement l'on n'a besoin de rien, l'argent que l'on garde en mains est comme une garantie que le futur échange pourra facilement avoir lieu, dès que le besoin se fera sentir; car il faut que celui qui alors donnera l'argent, soit assuré de trouver en retour ce qu'il demandera. D'ailleurs, la monnaie elle-même est soumise aux mêmes variations : elle ne conserve pas toujours la même valeur, bien que cette valeur soit cependant plus fixe et plus uniforme que celles des choses qu'elle représente. Il faut donc qu'il y ait une appréciation générale des choses; car c'est seulement ainsi que l'échange sera toujours possible; et si l'échange a lieu, il y a par cela même association et commerce. La monnaie, en devenant

besoin l'un de l'autre pour l'échange particulier qu'ils projettent. — *Soit le laboureur A.* L'emploi de ces formules littérales gêne la pensée plutôt qu'elle ne la sert.

§ 12. *Mais si actuellement....* La digression se prolonge de plus en plus. Ceci est de l'économie politique; ce n'est plus de la morale; et Aristote perd trop de vue que son objet

comme une mesure générale qui permet de mesurer to choses les unes par rapport aux autres, égalise tout. Ai sans l'échange, pas de commerce ni de société ; sans é lité pas d'échange ; et sans mesure commune, pas d'ég possible. En réalité, il ne se peut pas que des chose différentes les unes des autres soient commensura entr'elles ; mais il est certain que pour le besoin qu'o a, on peut arriver sans trop de peine à les mesurer to suffisamment. § 13. Il faut donc qu'il y ait une unit mesure. Mais cette unité est arbitraire et conventi nelle ; on l'appelle monnaie, mot qui a en grec le s étymologique qu'on a dit ; et elle rend tout comme rable ; car tout, sans exception, se mesure au moyen d monnaie. Soit une maison A, dix mines B, un lit C. So la moitié de B, c'est-à-dire que la maison vaut cinq mi ou est égale à cinq mines. Supposons aussi que le lit C vaille que le dixième de B. Avec ces données, on aisément combien il faut de lits pour égaler la mais c'est-à-dire qu'il en faut cinq. On comprend que c'est cette façon, en nature, que l'échange avait lieu avant la monnaie n'existât ; car peu importe que cinq lits soi échangés contre la maison, ou contre tout autre objet aurait la valeur des cinq lits.

§ 14. On voit donc d'après toutes ces considérations que c'est que le juste et l'injuste. Ces points une fois fi

dans ce chapitre était de réfuter la théorie des Pythagoriciens sur le talion, forme absolue de la justice selon eux.

§ 13. *On l'appelle monnaie.* Répétition de ce qu'on vient de voir. — *Soit une maison A....* Autre abu formules littérales.

§ 14. *On voit donc.* Conclu qu'on pouvait obtenir beaucoup p vite et plus directement.

on voit aussi que l'équité personnelle, la pratique personnelle de la justice est un milieu entre une injustice commise et une injustice soufferte. D'une part, on a plus qu'on ne doit avoir; de l'autre, on a moins. Mais si la justice est un milieu, ce n'est pas comme les vertus précédentes : c'est parce qu'elle tient la place du milieu, tandis que l'injustice est aux deux extrêmes. § 15. La justice est la vertu qui fait qu'on appelle juste un homme qui, dans sa conduite, pratique le juste par une libre préférence de sa raison, et qui sait également le répartir et à lui-même à l'égard d'autrui, et entre d'autres personnes; qui sait agir, non pas de manière à se donner plus à lui-même et moins à son voisin, si la chose est utile, et tout à l'inverse, si elle est mauvaise; mais qui sait assurer de lui à autrui l'égalité proportionnelle, comme il l'assurerait, s'il avait à prononcer dans les discussions des autres.

§ 16. Quant à l'injustice, elle est précisément le contraire de tout cela relativement à l'injuste. L'injuste est tout à la fois l'excès en plus, et le défaut en moins, dans tout ce qui peut être utile ou nuisible; et jamais il ne tient le moindre compte de la proportion. Par suite, l'injustice est tout ensemble et un excès et un défaut, parce qu'elle est sans cesse ou dans l'excès ou dans le défaut, relativement à l'individu lui-même; car si la chose est bonne, l'homme injuste s'en attribue une part énorme et pèche par excès; quand elle est nuisible, il pèche par

§ 15. *L'injustice est aux deux extrêmes.* Tandis que pour les autres vertus, les extrêmes étaient contraires entr'eux. Ainsi, Aristote lui-même montre un défaut de sa théorie générale sur la vertu.

[illegible] et en attribuant le moins qu'il peut, et relativement aux autres ; car ce sont en général les mêmes dispositions ; et sans se soucier jamais des règles équitables de la proportion. L'homme injuste prononce au hasard selon que cela se trouve, comme il fait dans une injustice. Le moindre mal n'était pas de la souffrir, et le plus grand de la commettre.

§ 17. Telles sont les considérations que je voulais présenter sur la justice et l'injustice, et sur la nature de chacune d'elles, et aussi sur le juste et l'injuste en général.

CHAPITRE VI.

Des caractères et des conditions de l'injustice et du délit. — On peut commettre un crime sans être absolument criminel. — De la justice sociale et politique : du magistrat civil ; ses hautes fonctions ; sa noble récompense. — Le droit du père et du maître ne peut se confondre avec le droit politique : il y a une sorte de justice politique entre le mari et la femme.

§ 1. Comme il est possible que celui qui commet une

§ 16. *Le moindre mal n'était pas de la souffrir.* Principe Platonicien. Voir le *Gorgias*, p. [illegible] de la traduction de M. *Cousin*.

Ch. VI. Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à *Eudème*, livre IV, ch. 6.

§ 1. *Comme il est possible.* Aristote veut dire qu'on peut commettre un acte coupable sans être tout à fait criminel, et que c'est l'habitude seule et la conscience du crime que l'on commet, qui constituent la perversité. Ceci résulte de la théorie de la vertu, où il a donné avec raison tant d'im-

injustice ou un crime, ne soit pas encore complétement njuste ou criminel, on peut se demander quel est le oint où l'on devient réellement injuste et coupable dans haque genre d'injustice : par exemple, voleur, adultère, rigand? Ou bien ne doit-on faire ici absolument aucune ifférence? Ainsi, un homme a pu avoir commerce avec une femme en sachant très-bien à qui il avait affaire; mais c'est sans aucune préméditation, et c'est la passion seule qui l'a entraîné. § 2. Sans doute, il a commis un crime ; mais ce n'est pas un vrai criminel; et, par suite, il peut n'être pas un voleur bien qu'il ait volé, un adultère quoiqu'il ait eu un commerce adultère ; et de même pour les autres espèces de délits.

§ 3. On a dit plus haut quel est le rapport du talion ou de la réciprocité à la justice. Mais n'oublions pas que ce qu'on cherche ici c'est tout à la fois et le juste absolu et le juste social, c'est-à-dire le juste appliqué à des gens qui associent leur vie pour assurer leur indépendance, et qui sont libres et égaux, soit proportionnellement, soit indi-

portance à l'habitude. Voir plus haut, livre II, ch. 1, § 4. — *Et coupable.* J'ai ajouté ce mot. « Injuste » n'aurait pas suffi. — *Ainsi.* Ceci se rapporte à la première question et non point à la seconde, puisqu'Aristote soutient qu'il faut tenir compte et des circonstances et des intentions. Dans un système plus rigoureux, celui des Stoïciens, on ne veut admettre aucune de ces nuances, et toutes les fautes sont également coupables et doivent être également punies. C'est une exagération.

§ 2. *Il peut n'être pas un voleur.* Parce qu'il n'a pas et ne veut pas avoir l'habitude du vol; mais selon la nature du délit, une faute unique suffit pour que le châtiment soit mérité et infligé.

§ 3. *On a dit plus haut.* Dans le chapitre précédent, § 1. — *Le juste absolu et le juste social.* Cette discussion ne se rattache pas à celle qu'il vient d'indiquer et qu'il laisse inachevée; elle se rapporte bien plutôt à celle qu'il avait commencée sans la poursuivre dans le chapitre précé-

viduellement et numériquement. Par conséquent, toutes les fois que ces biens ne leur sont pas garantis, il n'y a pas non plus de justice sociale proprement dite pour eux, les uns par rapport aux autres. Il y a seulement une justice quelconque qui ressemble plus ou moins à celle-là; car il n'y a de justice que quand il y a une loi qui prononce entre les hommes. Or, il n'y a de loi que là où il y a injustice possible, puisque le jugement est la décision sur le juste et l'injuste. Partout où il y a injustice possible, on peut aussi commettre des actes injustes; mais là où on commet des actes injustes, il n'y a pas toujours injustice réelle, c'est-à-dire action de s'attribuer à soi-même plus de biens réels qu'on ne doit en avoir, et moins de maux réels qu'on ne doit en souffrir. § 4. C'est là ce qui fait que nous attribuons le pouvoir, non pas à l'individu, mais à la raison; parce que l'individu revêtu du pouvoir n'agit bientôt plus que pour lui seul, et ne tarde pas à devenir un tyran. Mais le magistrat à qui le pouvoir est confié est le gardien de la justice; et s'il est le gardien de la justice, il l'est aussi de l'égalité. Il ne s'avise jamais en ce qui le regarde de s'attribuer plus que ce qui lui revient, puisqu'il est juste; et il ne se donne jamais personnellement une part plus considérable des biens qui

dent. — *Et qui sont libres et égaux.* Ces nobles principes sont ceux qu'Aristote a développés dans toute sa Politique; malheureusement, l'antiquité ne les appliquait qu'aux citoyens, et elle en excluait les esclaves. — *Une justice quelconque.* Il n'y a pas de société, quelque mauvaise qu'elle soit, qui puisse se passer de la justice, ou du moins des apparences de la justice. — *Le jugement est la décision.* Cette phrase se retrouve presque identiquement, dans la Politique, livre I, ch. 1, à la fin, p. 9, de ma traduction, 2e édition. — *Il n'y a pas toujours injustice réelle.* C'est la question posée au début de ce chapitre.

sont à répartir, à moins que proportionnellement il ne doive réellement en avoir davantage. Par suite, on peut dire qu'en ce sens il travaille pour autrui ; et voilà ce qui m'a fait dire que la justice est un bien et une vertu qui concerne les autres plus que l'individu lui-même, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut. § 5. Le magistrat mérite donc une récompense qu'il faut lui donner ; et cette récompense, c'est l'honneur et la considération. Ceux qui ne se contentent pas de ce noble salaire deviennent des tyrans.

§ 6. Le droit du maître et le droit du père ne se confondent pas avec ceux dont nous venons de parler ; mais ils leur ressemblent. On comprend en effet qu'il n'y a pas à proprement parler d'injustice possible à l'égard de ce qui nous appartient. Or, la propriété d'un homme, et son enfant, tant que cet enfant n'a qu'un certain âge et n'est pas séparé de son père, sont comme une partie de lui-même. Mais personne ne peut de propos délibéré vouloir se nuire ; et aussi n'y a-t-il pas d'injustice à l'égard de soi-même. Il n'y a donc rien ici de la justice ni de l'injustice

§ 4. *Ce qui m'a fait dire... plus haut.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 1, § 15.

§ 5. *C'est l'honneur et la considération.* Aristote a dit plus haut, livre IV, ch. 3, § 6, en parlant du magnanime que l'honneur était la plus haute récompense dont les hommes disposent, pour reconnaître le mérite et les services de leurs semblables, et qu'ils puissent ambitionner pour eux-mêmes.

§ 6. *De ce qui nous appartient.* C'est la conséquence des théories d'Aristote sur l'esclavage. Mais au fond, il est faux qu'une personne puisse jamais en ce sens appartenir à une autre personne ; le maître, quoiqu'en pense Aristote, peut être certainement injuste envers son esclave ; et le père, envers son fils. — *C'est comme une partie de lui-même.* Le philosophe se laisse abuser par une métaphore. Voir la Politique,

sociale et politique. Le juste politique n'existe qu'en vertu de la loi, et ne s'applique qu'aux êtres qui naturellement doivent être gouvernés par la loi ; or, ces êtres là sont ceux qui, dans leur égalité, peuvent prétendre à une alternative de commandement et d'obéissance. Voilà pourquoi cette sorte de justice s'applique bien plus du mari à la femme que du père aux enfants, ou du maître aux propriétés. La justice qui régit les propriétés et les enfants, c'est la justice domestique, qui diffère, elle aussi, de la justice politique et civile.

CHAPITRE VII.

Dans la justice sociale, et dans le droit civil et politique, il faut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement légal ; les choses de nature, sans être immuables, sont cependant moins sujettes à changer que les lois humaines. Il y a sous chaque disposition particulière de la loi des principes généraux qui ne changent point. — Distinction du délit spécial et de l'injustice en général.

§ 1. Dans la justice civile, dans le droit politique, on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement

livre I, ch. 2, § 20, p. 22, de ma traduction, 2e édition. — *La justice domestique.* Voir la Politique, livre I, ch. 1, 2 et 5.

Ch. VII. Gr. Morale, livre I, ch. 31 ; Morale à Eudème, livre IV, ch. 7.

§ 1. *Dans la justice civile, dans le droit politique.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Ce qui est*

égal. Ce qui est naturel, c'est ce qui a partout la même force et ne dépend point des décrets que les hommes peuvent rendre dans un sens ou dans l'autre. Ce qui est purement légal, c'est tout ce qui, dans le principe, peut indifféremment être de telle façon ou de la façon contraire, mais qui cesse d'être indifférent dès que la loi a disposé : par exemple, la loi prescrit de porter la rançon des prisonniers à une mine, ou d'immoler une chèvre à Jupiter, et non pas une brebis. Telles sont encore toutes les dispositions relatives à des particuliers ; et la loi peut ordonner ainsi de sacrifier à Brasidas. Tel est enfin tout ce qui est prescrit par des décrets spéciaux. § 2. Il est des personnes qui pensent que la justice, sous toutes ses formes sans exception, a ce caractère de mutabilité. Selon elles, ce qui est vraiment naturel est immuable. et a partout la même force, les mêmes propriétés. Ainsi, le feu brûle tout aussi bien et dans nos contrées et en Perse, tandis que les lois humaines et les droits qu'elles fixent sont dans un changement perpétuel. § 3. Cette opinion n'est pas parfaitement exacte ; mais elle est vraie cependant en partie. Peut-être pour les Dieux n'y a-t-il rien de cette mobilité ; mais pour nous il y a des choses qui, tout en étant naturelles, sont sujettes néanmoins à changer. Pourtant, tout

naturel... purement légal. Distinction profonde et très-simple, qui met à néant toutes les erreurs des Sophistes, qui croient que la justice ne dépend que de la loi. — *Ou d'immoler une chèvre.* Aristote a choisi avec intention les exemples les plus insignifiants. — *A Brasidas.* Général lacédémonien mort dans la guerre du Péloponèse. La loi pouvait ordonner de sacrifier à un simple particulier.

§ 2. *La justice sous toutes ses formes.* Il faut voir toute cette discussion dans le Gorgias de Platon, et les arguments de Calliclès.

§ 3. *Tout n'est pas variable.* Aristote aurait pu prendre une expres-

n'est pas variable, et l'on peut distinguer avec raison dans la justice civile et politique ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas. § 4. Mais en admettant même que tout soit variable en ceci, on discerne clairement, parmi les choses qui pourraient être encore autrement qu'elles ne sont, celles qui par leur nature sont muables, et celles qui, sans l'être naturellement, ne le deviennent que par l'effet de la loi et de nos conventions. La même distinction pourra convenir tout aussi bien à d'autres choses que la justice; et ainsi, la main droite est naturellement plus prête à nous servir, bien que cependant tous les hommes puissent se rendre ambidextres. § 5. Il en est des prescriptions de la justice, fondées sur des conventions et sur l'utilité, absolument comme il en est des mesures pour apprécier les objets. Les mesures de vin et de froment ne sont pas partout d'une égale contenance; et pourtant, elles sont égalemen[t] partout plus grandes là où l'on achète, et plus petites l[à] où l'on vend. De même aussi les droits qui ne sont p[as] naturels, mais qui sont purement humains, ne sont poi[nt] partout identiques. Les constitutions ne le sont pas dava[ntage]

sion plus décidée et plus vive. Socrate avait établi en morale des principes absolument immuables; et au fond, Aristote est sur ce point essentiel de l'avis de son maître Platon.

§ 4. *Celles qui par leur nature sont muables.* Aristote, en paraissant faire ici une concession à l'opinion contraire, n'en fait cependant aucune. Il maintient toujours et à bon droit qu'il y a des choses naturellement immuables, en d'autres termes des principes. — *Et ainsi la m[ain] droite.* Exemple incontestable, m[ais] qui ne se rapporte guère au suj[et]. Des commentateurs ont pensé qu'A-ristote avait ici l'intention de cri[ti]quer Platon, qui soutient que l[es] deux mains sont naturellement d'u[ne] égale adresse. Lois, livre VII, p. [...] de la traduction de M. Cousin.

§ 5. *Elles sont également p[ar]tout...* La pensée n'est pas ici tr[ès] claire. Si les mesures servent

tage, bien qu'il n'y en ait qu'une seule qui soit partout naturelle, et c'est la meilleure. § 6. Mais chacun des décrets, chacune des prescriptions légales en particulier, sont comme les idées générales par rapport aux idées particulières. Les actions accomplies peuvent être fort nombreuses ; et cependant chacune des lois qui les règlent est une, parce que le principe en est général. § 7. Il faut encore faire une différence entre l'injuste légal et l'injuste pris absolument, entre le juste légal et le juste absolu. L'injuste proprement dit est ce qui est tel par nature ; c'est aussi ce qui le devient par suite d'une disposition légale. Cette même chose, après qu'on l'a faite ou qu'on l'a commise, devient un acte légalement injuste ; mais avant d'être faite, elle n'est pas un acte légalement injuste ; elle n'est qu'injuste en soi. On en peut dire autant de l'acte juste. Mais dans le langage commun, on réserve le nom d'acte juste pour une action qui est juste ; et celui d'acte de justice, pour le redressement légal de l'action injuste qui a été commise.

Nous aurons à étudier plus loin pour chacun de ces genres la nature et le nombre de leurs espèces, et les objets auxquels elles se rapportent.

tromper, ce ne sont plus des mesures. — *Et c'est la meilleure.* Voir dans la Politique, livres IV et V, la théorie de la constitution parfaite, p. 195 et suiv. de ma traduction, 2e édition.

§ 6. *Mais chacun des décrets.* L'idée est juste ; mais elle ne tient pas aux précédentes.

§ 7. *Proprement dit.* J'ai ajouté ces mots pour que la pensée fût parfaitement claire. — *Acte de justice.* La nuance exprimée dans le texte est difficile à saisir et à rendre. — *Plus loin.* Dans le chapitre suiv.

CHAPITRE VIII.

L'intention est un élément nécessaire du délit et de l'injustice; les actes involontaires, ou imposés par une force supérieure, ne sont pas des actes coupables. De la préméditation. La colère excuse en partie les actions qu'elle fait commettre. — Des fautes qu'on peut pardonner; des fautes impardonnables.

§ 1. Les actes conformes à la justice et les actes injustes étant tels que nous venons de le dire, on ne commet un délit, ou l'on ne fait un acte juste, que quand on agit volontairement dans l'un ou l'autre des deux cas. Mais quand on agit sans le vouloir, on n'est point juste ni injuste, si ce n'est indirectement; car c'est par une sorte d'accident qu'on a été juste ou injuste en agissant ainsi. § 2. C'est donc ce qu'il y a dans l'action de volontaire ou d'involontaire qui en fait l'iniquité ou la justice. Si l'action est volontaire, elle est blâmable; et elle devient en même temps, et par cela seul, une faute, une injustice. Par suite, un acte pourra bien être quelque chose d'injuste; mais ce ne sera pas encore un acte injuste, un délit

Ch. VIII. Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, ch. 8.

§ 1. *Que quand on agit volontairement.* Principe évident, qui a été méconnu, tout simple qu'il est, dans une foule de théories, et qui est la base de toute pénalité équitable. Platon lui même le mettait en péril en soutenant que le vice n'est jamais volontaire.

§ 2. *Qui en fait l'iniquité.* Et par suite, qui la fait méprisable ou punissable. — *Un délit.* J'ai ajouté ces mots pour éclaircir la pensée, qui est un peu obscure.

proprement dit, si l'intention ne vient pas s'y joindre.

§ 3. Quand je dis volontaire, j'entends, comme je l'ai déjà expliqué plus haut, une chose que fait quelqu'un en connaissance de cause, dans des circonstances qui ne dépendent que de lui, et sans ignorer ni la personne à qui cette chose se rapporte, ni le moyen qu'il emploie, ni le but qu'il poursuit. Par exemple, je cite le cas où l'on sait qui l'on frappe, avec quel instrument on le frappe, pour quelle cause, et où chacune de ces conditions ne se produit ni par accident ni par force majeure, comme si quelqu'un saisissant votre main vous contraignait à frapper cette autre personne; ce ne serait pas alors avec volonté que vous auriez frappé; cela ne dépendrait pas de vous. Il se pourrait même que la personne ainsi frappée fût votre père, et que celui qui a guidé votre bras sût bien qu'il allait vous faire frapper un homme et une des personnes présentes, mais qu'il ignorât que cette personne était votre père. On peut faire des hypothèses tout à fait analogues pour le motif qui fait agir, et pour toutes les autres circonstances de l'acte. Du moment qu'on ignore ce qu'on fait, ou que sans l'ignorer l'acte ne dépend pas de vous et vous est imposé par la force, cet acte est involontaire. Ainsi, il y a beaucoup de choses qui sont dans le cours ordinaire de la nature, et que nous faisons, ou que nous subissons en pleine connaisance de cause, sans qu'il y ait de notre part rien de volontaire ni d'involontaire : par exemple, vieillir et mourir.

§ 3. *Plus haut.* Voir plus haut, livre III, ch. 1, § 3 et suiv. Les développements qui suivent sont peut-être un peu longs, après tous ceux qui ont été précédemment donnés et qui sont très-amples.

§ 4. Il peut également y avoir de l'accidentel dans l actions justes et injustes. Que quelqu'un, par exempl rende un dépôt contre son gré et sous l'empire de crainte, on ne pourra pas dire qu'il se conduit av justice, ni qu'il fait un acte juste, si ce n'est indirec ment et par accident. Et réciproquement, on doit dire celui qui se voit forcé par une nécessité absolue et cont son gré de ne pas rendre un dépôt, qu'il n'est injuste ne commet un délit qu'accidentellement. § 5. Parmi l actions volontaires, on peut distinguer encore celles q sont faites sans préférence et sans choix, et celles q sont faites par suite d'un choix éclairé. Les actions q nous faisons avec choix sont celles que nous avons dé bérées à l'avance ; celles que nous faisons sans cho sont celles où nous n'avons pas délibéré préalablemen § 6. Par suite, dans les relations sociales, on peut nuire ses concitoyens de trois manières différentes. D'abord, il a les dommages commis par ignorance ; ce ne sont q des erreurs, dans tous les cas où l'on agit sans savoir

§ 4. *De l'accidentel.* Et par conséquent, de l'involontaire. Les actes en eux-mêmes sont justes ou injustes; mais en regardant à l'intention de l'agent, ils sont tout autres; et en morale, si ce n'est aux yeux de la loi, l'intention est la mesure de la faute.

§ 5. *Sans préférence et sans choix.* C'est-à-dire, sans préméditation. — *Par suite d'un choix éclairé.* Avec préméditation.

§ 6. *De trois manières.* Aristote les détaille un peu plus bas. Les voici résumées : 1° fautes commises involo tairement, ou du moins sans aucu intention de nuire; 2° fautes comm ses volontairement, mais sans prém ditation, et sous l'empire de passio qu'on ne sait pas maîtriser; 3° en fautes volontaires et préméditées. C distinctions sont très-justes. Platon, qui Aristote les emprunte peut-êtr ne les trouve pas bien fondées, et les critique par suite de sa théor sur le caractère toujours involontai du vice. Voir toute cette discussi dans les Lois, livre IX, p. 162

qui, comment, avec quoi et dans quel but on fait ce qu'on fait. Ainsi, l'on ne voulait pas frapper, ni avec cette chose, ni cet homme, ni pour cette cause. Mais la chose a tourné tout autrement qu'on ne pensait. Par exemple, on avait lancé le projectile, non pour blesser, mais pour faire une simple piqûre. Ou bien, ce n'était ni cette personne qu'on voulait atteindre, ni de cette façon qu'on voulait la toucher. § 7. Quand donc le dommage a été produit contre toute prévision raisonnable, c'est un malheur. Quand ce n'est pas précisément contre toute prévision, mais que c'est sans méchanceté, c'est une faute ; car l'auteur de l'accident a fait une faute, si le principe du dommage causé est en lui, tandis qu'il n'est que malheureux quand elle vient du dehors. § 8. En second lieu, quand on agit avec pleine connaissance de cause, quoique sans préméditation, c'est un acte injuste, un délit que l'on commet ; et l'on peut ranger dans cette classe tous les accidents qui arrivent parmi les hommes, par suite de la colère et de toutes les passions nécessaires ou naturelles en nous. En causant de tels dommages, en commettant de telles fautes, on fait certainement des actes injustes, et ce sont là sans nul doute des injustices ; mais pour cela on n'est pas encore essentiellement ni injuste ni méchant ; car le dommage ne vient pas précisément de la perversité de ceux qui le causent. § 9. Enfin, quand au contraire c'est de dessein prémédité qu'on agit, on est

suiv. de la traduction de M. Cousin.

§ 7. *Si le principe du dommage causé est en lui.* Et s'il pouvait l'éviter avec plus d'attention.

§ 8. *En second lieu.* J'ai ajouté ces mots pour marquer mieux la distinction faite par Aristote.

§ 9. *Enfin.* Troisième et dernière espèce de faute ; c'est le vrai délit, c'est le crime, qui appelle, selon la

[illegible] me c'est [illegible] comme [illegible] [illegible] du cœur : [illegible] pas tant [illegible] son [illegible] circonstances [illegible] discute [illegible] de l'ac- [illegible] colère [illegible] injustice souf- [illegible] discute [illegible] où il [illegible] nécessaire- [illegible] par simple [illegible] d'accord [illegible] lui-même, et [illegible] permis [illegible] des plai- [illegible] l'autre sou- [illegible]

[illegible] en com- [illegible] des injustices [illegible] action d'ailleurs [illegible] simple égalité [illegible] analogue pour [illegible] quand il accomplit un acte juste [illegible] antérieure : et l'action [illegible] libre. § 12. Quant [illegible] sont pardonnables.

[illegible] d'une idée très [illegible] claire.

[illegible] avec intention.

les autres ne le sont pas. En effet, on peut pardonner toutes les fautes que l'on commet en ignorant qu'on les commet, et même celles qu'on fait par suite de l'ignorance. Mais toutes les fautes qui sont commises, non pas précisément par ignorance, mais par l'aveuglement d'une passion qui n'est ni naturelle, ni digne d'un homme, sont des fautes impardonnables.

CHAPITRE IX.

Réfutation de quelques définitions de l'injustice : erreur d'Euripide. L'injustice qu'on fait est toujours volontaire; celle qu'on souffre ne l'est réellement jamais. Réponse à quelques objections. Définition plus complète de l'injustice. On ne peut pas se faire d'injustice à soi-même ; Glaucus et Diomède. Dans un partage inique, le coupable est celui qui le fait et non celui qui l'accepte. — Des devoirs du juge. — Difficulté et grandeur de la justice; classe spéciale d'êtres qui la peuvent pratiquer; elle est une vertu essentiellement humaine.

§ 1. Mais ici l'on pourrait se demander si nous avons

Ceci, avec tout ce qui suit jusqu'à la fin du chapitre, est une sorte de résumé.

§ 12. *Non pas précisément par ignorance.* Il est probable qu'Aristote pense ici à Platon, et veut critiquer sa théorie. — *Mais par l'aveuglement.* Que cause la passion, mais qu'elle n'excuse pas. — *Ni digne d'un homme.* C'est là évidemment ce que supposent toutes les lois générales. Dans le système de Platon, on ne comprend pas comment le législateur peut punir des actes qu'il doit considérer comme involontaires.

Ch. IX. Gr. Morale, livre 1, ch. 31 ; Morale à Eudème, livre IV, ch. 9.

§ 1. *Mais ici l'on pourrait se demander.* La question que suppose

bien exactement défini ce que c'est que souffrir ou commettre une injustice. Et d'abord, Euripide a-t-il bien compris ce qu'elle est, quand il dit ces étranges paroles :

« C'est moi, qui l'immolai, ma mère ; et je le dis,
« Elle et moi le voulions ; oui, l'ordre est venu d'elle. »

Mais est-il possible réellement que jamais quelqu'un veuille de son plein gré qu'on lui fasse un dommage, une injustice ? Ou plutôt, n'est-ce pas involontairement qu'on subit l'injustice, de même que c'est toujours volontairement qu'on la commet ? Se peut-il en effet que l'injustice qu'on souffre ait l'un ou l'autre caractère indifféremment, de même que toute injustice qu'on commet est nécessairement volontaire ? En d'autres termes, l'injustice qu'on souffre peut-elle être tantôt volontaire, et tantôt ne l'être pas ? § 2. On peut encore poser des questions toutes pareilles en ce qui concerne la justice qu'on reçoit des autres ; car comme tout acte de justice qu'on fait soi-même est toujours volontaire, il paraît qu'on peut également, avec toute raison, opposer, à titre de volontaire et d'involontaire, l'injustice et la justice qu'on éprouve de la part d'autrui. Mais il doit paraître assez étrange de soutenir que la justice qu'on reçoit est toujours volon-

ici Aristote n'est pas très-nécessaire ; il semble que les discussions antérieures n'ont rien laissé d'obscur dans sa théorie. — *Et d'abord, Euripide.* Dans la tragédie perdue de Bellérophon. Ce fragment n'a pas été recueilli, je crois, dans l'édition de M. Firmin Didot, Euripidis fragmenta. — *Quelqu'un veuille de son plein gré.* Personne ne veut qu'on lui nuise ; mais dans un accès de désespoir et de fureur, on peut demander à une autre personne qu'elle vous tue, comme Bellérophon prétend que sa mère le lui a demandé. — *C'est toujours volontairement qu'on la commet.* Pour qu'elle soit une réelle injustice.

taire, puisque bien des gens trouvent qu'on leur fait justice sans qu'ils l'aient demandé et sans qu'ils le veuillent.

§ 3. Une autre question qu'on pourrait soulever, c'est de savoir si, dans tous les cas, celui qui éprouve quelque chose d'injuste est effectivement traité avec injustice. Ou bien, il en est peut-être de l'injustice qu'on souffre comme il en est de l'action juste que l'on fait. Il se peut que ce soit accidentellement et par l'effet du hasard que, dans l'un ou l'autre sens, on ait une part de justice; et cette remarque ne s'applique pas moins évidemment à l'injustice et avec les mêmes nuances; car ce n'est pas du tout une même chose de faire des actes d'injustice et d'être injuste. Ce n'est pas davantage une même chose de souffrir des actes d'injustice, ou de souffrir une injustice réelle. Mêmes distinctions à faire pour la justice que l'on rend aux autres ou qu'on reçoit d'eux; car il est impossible de souffrir une injustice, sans qu'il y ait quelqu'un qui commette une injustice, ni d'obtenir la justice qui vous est due, sans qu'il y ait quelqu'un qui accomplisse un acte de justice.

§ 4. Mais il suffit, avons-nous dit, pour être absolument coupable d'une injustice, de faire volontairement du mal à

§ 2. *Bien des gens trouvent...* Aristote a sans doute ici une intention ironique; et il veut parler des criminels, qui ne reçoivent jamais volontairement la justice qu'on leur fait, c'est-à-dire, la punition qu'on leur inflige.

§ 3. *Une autre question.* Toutes ces questions peuvent paraître bien subtiles, et assez peu nécessaires. — *Comme il en est de l'action juste qu'on fait.* On peut faire une action juste sans intention; et alors on n'est pas réellement juste. De même, on peut souffrir un dommage, qui est une injustice de la part de celui qui le commet, mais qui au fond peut être juste par rapport à vous, qui le méritiez.

§ 4. *Avons-nous dit.* Au chapitre

quelqu'un; et faire volontairement c'est savoir contre qui, avec quoi, et comment l'on agit. Il suit de là, ce semble, que l'intempérant, qui, de sa pleine volonté se nuit à lui-même, éprouve volontairement un dommage, et qu'on pourrait ainsi être coupable envers soi-même et se faire un tort personnel. Car c'est une question qu'on a élevée aussi de savoir si l'on peut être coupable envers soi. § 5. On peut faire une autre hypothèse, et supposer que par intempérance on en viendrait à éprouver volontairement une injustice de la part d'un autre qui la commettrait non moins volontairement. Dans cette supposition encore, on souffrirait volontairement une injustice. Mais il vaut mieux reconnaître que notre définition de l'injuste n'est pas exacte et complète ; et il faut ajouter aux conditions de savoir à qui, avec quoi, et comment on nuit, cette autre condition que l'on agit contre la volonté de celui qui souffre l'injustice. § 6. On peut donc éprouver du dommage par sa volonté propre, et souffrir même volontairement des choses injustes. Mais personne ne se fait à lui-même d'injustice réelle ni d'injure volontairement ; car personne ne le veut réellement, pas même l'intempérant qui ne se possède plus. Loin de là, l'intempérant agit contre sa propre volonté, puisque personne ne veut jamais

précédent, § 1. — *L'intempérant* C'est une tout autre question, qu'Aristote eût pu laisser à la théorie générale de l'intempérance. Voir plus loin, livre VII.

§ 5. *Cette autre condition.* Qu'il avait d'abord sous-entendue, parce qu'elle semblait toute naturelle, et qu'il ajoute maintenant avec raison.

§ 6. *D'injustice réelle.* J'ai ajouté ce dernier mot, qui me semble indispensable pour éviter une contradiction apparente. — *L'intempérant qui ne se possède plus.* Et qui n'étant plus maître de soi, n'a pas agi en connaissance de cause.

ce qu'il ne croit pas bien ; mais l'intempérant fait précisément ce qu'il croit qu'on ne doit pas faire.

§ 7. On n'éprouve pas une injustice, un tort, parce qu'on donne son propre bien inconsidérément, comme Homère dit que Glaucus donna le sien à Diomède, en échangeant :

« De l'or pour de l'airain, cent bœufs contre neuf bœufs. »

Dans ce cas, donner ne dépend que de celui qui donne; mais souffrir une injustice ne dépend pas de celui qui la souffre, et il suffit qu'il y ait quelqu'un qui la commette sciemment.

§ 8. On voit donc en résumé que ce n'est jamais volontairement que l'on éprouve une injustice.

Des questions que nous nous étions posées, il nous en reste encore deux à traiter et les voici : c'est de savoir qui a tort, ou de celui qui donne à quelqu'un plus qu'il ne mérite, ou de celui qui reçoit plus qu'il ne lui est dû ; et en second lieu, c'est de savoir si l'on peut se faire du tort à soi-même. § 9. Si le premier tort dont on vient de parler est possible, et si celui qui donne plus qu'il ne faut est seul coupable, et non pas celui qui reçoit plus qu'il ne lui revient, il s'en suit que, quand en toute connaissance de cause et par un acte de libre volonté, on donne à quel-

§ 7. *Homère.* Iliade, chant VI, v. 236. — *En échangeant.* Son armure contre celle de son adversaire.

§ 8. *On voit donc en résumé.* Cette conclusion ne ressort pas très-clairement de ce qui précède ; et Aristote fait bien de l'en tirer expressément. — *Et en second lieu.* Il semble que cette seconde question vient d'être traitée. Aristote y reviendra plus longuement au chapitre onzième. Voir la Dissertation préliminaire, où ce point est traité.

qu'un plus qu'on ne se donne à soi-même, on comm une injustice envers soi. C'est à quoi les gens désin ressés sont souvent exposés, et l'homme délicat et h nête est porté à diminuer toujours sa part personne Mais cette question est-elle aussi simple que nous la f sons ici? Cet homme, s'il gagne en échange un au bien, la gloire, par exemple, ou le véritable honne n'a-t-il pas encore gardé la part la plus belle? On p donner aussi à cette difficulté une solution qu'on trouv dans notre définition même de l'injustice. Cet homme souffre rien contre sa propre volonté; par conséquent n'éprouve pas pour cela une réelle injustice, puisqu'i veut; il n'éprouve au fond qu'un simple dommage. § 1 Il est également clair que c'est celui qui fait le parta qui a tort ici, et que ce n'est pas toujours celui qui profite. Celui qui a la chose injustement donnée n'est p le vrai coupable; c'est celui qui de sa propre volonté fait cet inique partage, c'est-à-dire, celui d'où vient principe même de l'acte; et ce principe est dans celui q règle les parts, et non dans celui qui les accepte. § 1 Ajoutons que, comme le mot «faire» a plusieurs acceptio

§ 9. *On commet une injustice envers soi.* Ceci contredit ce qui vient d'être dit. Le don est parfaitement volontaire d'après l'hypothèse elle-même; on ne se fait donc pas d'injustice, puisqu'Aristote vient d'établir qu'on ne souffre jamais volontairement une injustice. Voir un peu plus bas. — *Les gens désintéressés.* Ne sont jamais lésés quand leur désintéressement est sincère et réfléchi. — *La part la plus belle.* La par l'homme désintéressé, au sens l'entend Aristote, n'est pas seule la plus belle; elle est encore la s belle. Les autres parts ne sont q vantageuses.

§ 10. *Qui a tort ici.* En se pla au point de vue de la stricte just mais la générosité n'est jamais fendue, et il est bien difficile qu' soit coupable.

et que l'on peut dire, en un certain sens, des choses inanimées elles-mêmes qu'elles donnent la mort, ainsi que la main qui est contrainte par une force supérieure, ou le serviteur qui ne fait qu'accomplir l'ordre de son maître, on doit reconnaître que, dans bien des cas, celui qui agit n'est pas injuste, mais que seulement il fait des choses injustes. § 12. En prenant un autre point de vue, si le juge a prononcé une sentence inique sans connaître son erreur, il peut n'être point injuste aux termes du droit légal; et son jugement peut n'être pas injuste non plus sous ce rapport. Cependant, en un sens, ce juge est coupable; car la justice, telle que la loi la règle, est tout autre que la suprême et absolue justice. Que si le juge a rendu une sentence inique, en sachant bien ce qu'elle était, il a fait un excès, soit de faveur pour l'une des parties, soit de châtiment contre l'autre. § 13. Alors, c'est absolument comme si l'on prenait personnellement sa part de l'injustice; et quand on se laisse aller à juger iniquement par de tels motifs, c'est qu'on y trouve un coupable intérêt; car on peut affirmer que celui qui dans cette situation adjuge injustement, par exemple, le champ, objet du litige, s'il ne reçoit pas de la terre, a du moins reçu de l'argent.

§ 11. *N'est pas injuste.* Réellement, puisque loin d'en avoir l'intention, c'est au contraire un acte de libéralité qu'il veut faire.

§ 12. *Aux termes du droit légal.* Ni même aux yeux de la morale, si son erreur a été tout à fait involontaire.

§ 13. *C'est absolument comme si l'on prenait...* Aristote a parfaitement raison, quoiqu'en général ces prévarications indirectes semblent au vulgaire plus excusables que les autres. Au fond, elles sont tout aussi réelles, et tout aussi blâmables. — *A du moins reçu de l'argent.* Il peut avoir aussi cédé à des influences moins viles, et dont il lui est peut-

§ 14. Les hommes s'imaginent que comme il ne dépend que d'eux seuls de commettre une injustice, c'est aussi une chose facile pour eux que d'être justes. Mais il n'en est rien. Sans doute, séduire la femme de son voisin, frapper quelqu'un qui passe, ou donner à un juge de l'argent de la main à la main, c'est une chose aisée et qui ne dépend que de nous. Mais faire tels autres actes en ayant certaines dispositions morales, n'est pas une chose aussi facile qu'on le croit, et qui dépende de nous uniquement. § 15. De même encore, on se persuade ordinairement que connaître le juste et l'injuste n'exige pas une très-grande sagesse, parce qu'il n'est pas difficile de comprendre les prescriptions que contiennent les lois à cet égard. Mais les prescriptions légales ne sont qu'indirectement les actes de justice qu'il s'agit d'appliquer. C'est en pratiquant ces actes d'une certaine manière, c'est en les répartissant d'une certaine façon, qu'on arrive à exercer véritablement la justice. Or, c'est là une œuvre plus difficile que de connaître ce qui convient à la santé de notre corps. Même en fait d'hygiène et de médecine, il peut être aisé de connaître ce que c'est que le miel, le vin, l'ellébore, la cautérisation, l'amputation. Mais savoir précisément dans quelle mesure, pour quelle personne, dans quel cas il faut les employer comme moyens de guérison, c'est là une œuvre telle qu'il n'en faut pas davantage pour faire un médecin.

être plus difficile de se défendre.

§ 14. *Mais il n'en est rien.* Aristote a raison; mais l'opinion vulgaire ne fait pas si bon marché de la justice; et la preuve c'est qu'on admire et qu'on estime les hommes justes. On croit donc qu'ils ont quelque peine à l'être.

§ 15. *C'est en pratiquant ces actes.* Ceci confirme ce qu'Aristote

§ 16. C'est encore par suite de cette même opinion qu'on suppose qu'il ne serait pas moins facile à l'homme juste d'être injuste, s'il le voulait. Le juste, à ce qu'on croit, pourrait trouver plus de moyens de commettre toutes ces iniquités, bien loin d'en trouver moins que les autres. Il pourrait avoir un commerce adultère, il pourrait frapper quelqu'un. L'homme de courage aussi pourrait dans un combat jeter son bouclier, et s'enfuir à toutes jambes dans la première direction venue. Mais pour être un lâche, pour être coupable, il ne suffit pas seulement de faire toutes ces choses, si ce n'est indirectement ; il faut encore les faire par suite d'une certaine disposition morale ; de même que faire de la médecine et rendre la santé ne consiste pas seulement à couper ou à ne pas couper, à donner des médicaments ou à ne pas les donner ; l'art véritable du médecin consiste à faire toutes ces choses dans certaines circonstances déterminées.

§ 17. La justice n'a ses réelles applications que parmi les êtres qui ont une part des biens absolus, et qui en outre peuvent, par excès ou par défaut, en avoir trop ou trop peu. Il est des êtres pour lesquels il n'y a pas d'excès possible de ces biens ; et par exemple, c'est là peut-être la condition des Dieux. Il en est d'autres au contraire

dit plus haut de la vertu ; pour être réelle, il faut qu'elle soit une habitude, livre II, ch. 1, § 7.

§ 16. *A l'homme juste d'être injuste.* Question subtile et d'une importance secondaire. — *Pour être un lâche.* Réellement, et dans toute l'acception du mot.

§ 17. *Qui ont une part des biens absolus.* L'homme ne peut avoir le bien absolu en partage ; mais il peut en avoir une part, si sa raison sait le rechercher et le conquérir par la vertu. Les biens absolus sont ceux qui sont des biens par eux-mêmes ; mais ces biens peuvent devenir des

pour qui nulle partie de ces biens ne saurait être utile ; ce sont les êtres dont la perversité est incurable, et pour lesquels toute chose devient nuisible, quelle qu'elle soit. Il en est d'autres enfin qui participent de ces biens dans une certaine mesure : et c'est ce qui est essentiellement humain.

CHAPITRE X.

De l'honnêteté : ses rapports et ses différences avec la justice. L'honnêteté est dans certains cas au-dessus de la justice elle-même, telle que la loi la détermine. La loi doit nécessairement employer des formules générales, qui ne peuvent s'appliquer à tous les cas particuliers : l'honnêteté ou l'équité redresse et complète la loi. — Définition de l'honnête homme.

§ 1. La suite naturelle des considérations précédentes, c'est de traiter de l'honnêteté et de l'honnête, et d'étudier les rapports de l'honnêteté avec la justice, et de l'honnête avec le juste. Si l'on y regarde de près, on verra que ce ne sont pas des choses absolument identiques et qu'elles ne sont pas non plus d'un genre essentiellement différent.

maux selon l'usage qu'on en fait. — *Essentiellement humain.* Aristote a déjà plus d'une fois averti qu'il n'étudie la morale qu'à un point de vue pratique et tout humain.

Ch. X. Gr. Morale, livre II, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre IV, ch. 10.

§ 1. *La suite naturelle.* C'est en effet un très-heureux complément de la théorie de la justice. — *Absolument identiques... Essentiellement*

A un certain point de vue, nous ne nous bornons pas à louer l'honnêteté et l'homme qui la pratique, nous allons même jusqu'à étendre cette louange à toutes les actions estimables autres que les actions de justice. Ainsi, au lieu du terme général de bon, nous employons le terme d'honnête ; et en parlant d'une chose, nous disons qu'elle est plus honnête, pour dire apparemment qu'elle est meilleure. Mais à un autre point de vue, et en ne consultant que la raison, on ne comprend pas que l'honnête ainsi distingué du juste, puisse être encore vraiment digne d'estime et d'éloges; car de deux choses l'une : ou le juste n'est pas bon ; ou bien l'honnête n'est pas juste, s'il est autre chose que le juste; ou enfin, si tous deux sont bons, ils sont donc nécessairement identiques. § 2. Telles sont à peu près les faces diverses et assez embarrassantes sous lesquelles se présente la question de l'honnête. Mais en un certain sens, toutes ces expressions sont ce qu'elles doivent être, et elles n'ont entr'elles rien de contradictoire. Ainsi, l'honnête, qui est meilleur que le juste dans telle circonstance donnée, est juste aussi ; et ce n'est pas comme étant d'un autre genre que le juste, qu'il est meilleur que lui dans ce cas. L'honnête et le juste sont donc la même chose; et tous les deux étant bons, la seule différence, c'est que l'honnête est encore meilleur. § 3. Ce qui fait la difficulté,

différent. Ces nuances sont aussi exactes qu'elles sont délicates. — *Toutes les actions estimables.* J'ai ajouté ce dernier mot.

§ 2. *En un certain sens.* Ces idées sont en partie exposées, mais bien plus brièvement, dans la Grande Morale. L'honnête n'est pas différent essentiellement de la justice; seulement, il va plus loin qu'elle, et dans certains cas, il la supplée. — *L'honnête est encore meilleur.* Parce qu'il tient à des principes plus nobles et plus relevés.

[illegible] le juste [illegible] une [illegible] § 2. La [illegible] est [illegible] moyens sur les- [illegible] par voie de [illegible] toutes les questions où [illegible] d'une manière [illegible] possible de le bien [illegible] les plus ordinaires, sans [illegible] La loi pour [illegible] à elle : [illegible] qui porte [illegible] même de la [illegible] de tous les [illegible] § 3. [illegible] que la loi dispose d'une manière [illegible] particuliers, il [illegible] fait bien. Là où [illegible] s'est trompé parce [illegible] de redresser et de sup- [illegible] à sa place, comme il [illegible] c'est-à-dire, en faisant [illegible] pu connaître le cas [illegible]

§ 6. [illegible] est juste aussi, et il vaut mieux que [illegible] circonstances, non pas que le juste

§ 2. *[illegible] heureuse [illegible].* [illegible] remarquable.

§ 3. *La cause de cette différence.* [illegible] qui sont aujourd'hui vulgaires ; mais qui étaient bien neuves au temps d'Aristote.

§ 5. *Et se prononcer à sa place.* C'est presque l'autonomie de Kant. La conscience porte alors de véritables lois, que la volonté exécute.

absolu, mais mieux apparemment que la faute résultant des termes absolus que la loi a été forcée d'employer. La nature de l'honnête, c'est précisément de redresser la loi là où elle se trompe, à cause de la formule générale qu'elle doit prendre. § 7. Ce qui fait encore que tout ne peut s'exécuter dans l'Etat par le moyen seul de la loi, c'est que, pour certaines choses, il est absolument impossible de faire une loi ; et que, par conséquent, il faut pour celles-là recourir à un décret spécial. Pour toutes les choses indéterminées, la loi doit rester indéterminée comme elles, pareille à la règle de plomb dont on se sert dans l'architecture de Lesbos. Cette règle, on le sait, se plie et s'accommode à la forme de la pierre qu'elle mesure et ne reste point rigide ; et c'est ainsi que le décret spécial s'accommode aux affaires diverses qui se présentent.

§ 8. On voit donc clairement ce qu'est l'honnête, et ce qu'est le juste, et à quelle sorte de juste l'honnête est préférable. Ceci montre avec non moins d'évidence ce que c'est que l'homme honnête : c'est celui qui préfère par un libre choix de sa raison, et qui pratique dans sa conduite, des actes du genre de ceux que je viens d'indiquer, qui ne pousse pas son droit jusqu'à une fâcheuse rigueur, mais qui s'en relâche au contraire, bien qu'il ait l'appui de la

§ 6. *C'est précisément de redresser la loi.* Il est impossible d'exprimer sur ce sujet des sentiments plus vrais ni plus délicats.

§ 8. *L'homme honnête.* Peut-être aurais-je dû mettre l'honnête homme ; j'ai cru que, par cette inversion, je ferais mieux sentir la force du mot. Nous avons dans notre langue cet avantage que l'étymologie est de toute évidence : honnête vient d'honneur, et il n'est pas possible de s'y tromper. En grec, elle n'est pas marquée aussi nettement.

loi pour lui. C'est là un homme honnête ; et cette disposition morale particulière, cette vertu, c'est l'honnêteté, qui est une sorte de justice, et qui n'est pas une vertu différente de la justice elle-même.

CHAPITRE XI.

On ne peut être réellement injuste envers soi-même : du suicide ; la société a raison de le flétrir ; c'est un crime envers elle. — Il vaut mieux souffrir une injustice que la commettre. — Explication de cette opinion qu'on peut être injuste envers soi-même ; une partie de l'âme peut être injuste envers l'une des autres parties. — Fin de la théorie de la justice.

§ 1. On voit encore, d'après ce que nous venons de dire, si l'on peut, ou non, être injuste et coupable envers soi-même. Il faut mettre au nombre des devoirs imposés par la justice, tous les actes qui, pour chaque genre de vertu, sont ordonnés positivement par la loi. Ainsi, la loi n'ordonne pas qu'on se suicide ; et ce qu'elle n'ordonne

Ch. XI. Morale à Eudème, livre IV, ch. 11.

§ 1. *On voit encore.* Ces idées ne suivent pas les précédentes. Le dernier éditeur de la Morale à Eudème, M. Fritzsch pense que ce chapitre n'est pas d'Aristote et qu'il est de la main d'Eudème. Voir sa préface, p. XXXIV, et son édition, p. 120. La question rappelée ici a été traitée ou plutôt indiquée au ch. 9, § 8 et suiv., p. 177. Voir aussi la Dissertation préliminaire. — *Et ce qu'elle n'ordonne point, elle le défend.* Il faut ajouter : En fait d'actes coupables ou tout au moins douteux. Platon a flétri le suicide, comme le fait Aristote, dans les Lois, livre IX, p. 191 de la traduction de M. Cousin. Le Stoïcisme l'a autorisé.

point, elle le défend. § 2. De plus, lorsque, contrairement à la loi, on cause un dommage à autrui, sans avoir cette excuse de rendre à son tour un dommage qu'on a reçu soi-même, c'est volontairement qu'on se rend injuste et coupable. Volontairement, veut dire ici qu'on sait à qui, avec quoi et comment on a causé ce dommage. Mais celui qui se tue dans un accès de colère, fait volontairement contre la loi, pleine de raison, un acte que la loi ne lui permet pas. Il commet donc un acte coupable. § 3. Mais envers qui? Est-ce envers la société, et non envers lui-même? Car enfin, s'il souffre, c'est volontairement; et personne ne se fait volontairement une injustice. Voilà pourquoi la société le punit; et une sorte de déshonneur s'attache au suicide, qui est regardé comme coupable envers la société. § 4. De plus, on ne peut être injuste envers soi, dans le sens où nous disons d'un homme qu'il est injuste, par cela seul qu'il commet un acte d'injustice, sans être d'ailleurs absolument pervers. L'injustice envers soi-même est tout à fait différente de cette sorte d'injustice. L'homme qui se rend coupable d'un méfait accidentellement est vicieux, comme le lâche dont nous parlions plus haut. Mais il n'est pas plus que lui complétement vicieux. L'homme qui est injuste envers soi, ne commet pas non plus son injustice par suite d'une absolue perversité; la lui imputer, ce serait supposer qu'on peut tout à la fois enlever et donner une même

§ 3. *La société le punit.* Ces idées sont empruntées à Platon, qui ne dit pas d'ailleurs aussi nettement qu'Aristote que le suicide est un crime social; il le regarde peut-être plutôt comme une impiété.

§ 4. *On ne peut pas être injuste envers soi.* Retour à une question

chose à une même personne. Or cela est impossible, et il y a toujours nécessité que le juste et l'injuste soient dans plusieurs individus. § 5. De plus, il faut que l'acte injuste soit volontaire, qu'il soit le résultat d'une libre préférence, et antérieur à toute provocation, puisque celui qui rend le mal qu'on lui a fait, sans autre motif que sa propre souffrance, ne peut passer jamais pour commettre une injustice. Mais celui qui commet une injustice envers lui-même, souffre et fait tout à la fois dans un même temps les mêmes choses; et il s'en suivrait qu'on pourrait alors se faire souffrir à soi-même une injustice par sa propre volonté. § 6. Ajoutez à tout ceci que l'on ne peut être injuste et coupable sans commettre une des injustices particulières, un des délits particuliers. Or, personne n'est adultère avec sa propre femme; personne ne se vole en perçant son propre mur, personne ne se dérobe son propre bien. En résumé, la question de savoir si l'on peut se faire injustice à soi-même, se résout par la définition que nous avons donnée de l'injustice qu'on souffre volontairement.

§ 7. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que ce sont deux choses mauvaises que de souffrir et de commettre une injustice. C'est en effet d'un côté avoir moins, et de l'autre avoir plus que la moyenne et juste part; c'est avoir perdu ce milieu désirable, qui, à d'autres points de vue, constitue la santé dans la médecine et l'embonpoint

qui semble épuisée. — *Dont nous parlions plus haut.* Voir ch. 9, § 16.

§ 6. *En résumé.* La discussion n'est pas cependant tout à fait finie; et Aristote y reviendra encore à la fin de ce chapitre.

§ 7. *La médecine... La gymnastique.* Ces comparaisons sont bie

normal dans la gymnastique. Mais, à tout prendre, commettre une injustice est plus mauvais que la souffrir, parce que l'injustice que l'on commet est toujours accompagnée de perversité et qu'elle est profondément blâmable; et quand je dis perversité j'entends, soit la perversité complète et absolue, soit un degré qui s'en rapproche beaucoup, bien que tout acte volontaire d'injustice ne suppose pas nécessairement un fond réel d'iniquité. Au contraire, quand on souffre une injustice, c'est toujours sans perversité ni injustice de notre part. § 8. Ainsi donc, en soi souffrir une injustice est bien moins fâcheux que la commettre; ce qui n'empêche pas qu'indirectement ce ne puisse être parfois un mal beaucoup plus grand. Mais peu importe à la science, qui n'a point à s'occuper de ces détails; la science dit, par exemple, qu'une pleurésie est un mal plus grave qu'un faux pas; et cependant, il se peut qu'indirectement le faux pas devienne un mal bien plus grand: si, par exemple, la chute qu'il cause vous fait tomber entre les mains des ennemis, et vous fait tuer par eux.

§ 9. C'est donc par simple métaphore et par similitude qu'on peut dire qu'il y a, non pas précisément une justice de soi envers soi-même, mais de certaines parties de nous envers certaines autres parties. Cette justice n'est pas la justice absolue; c'est seulement la justice du maître à

peu amenées. — *Est plus mauvais que la souffrir.* C'est dans le Gorgias de Platon qu'il faut voir les développements de cette grande maxime.

§ 8. *Indirectement.* C'est-à-dire, sous le rapport matériel, et non plus sous le rapport moral.

§ 9. *La justice du maître à l'esclave.* Parce qu'Aristote considère toujours l'esclave comme une partie intégrante du maître. Voir plus haut dans ce livre, ch. 6, § 6. Cette métaphore appliquée aux parties de l'âme est encore plus fausse, s'il est

l'esclave, ou du père à sa famille. Dans toutes nos théories, la partie raisonnable de l'âme se distingue et se sépare de la partie irrationnelle ; et c'est en ne regardant qu'à cette distinction, que l'on croit qu'il est possible de commettre une injustice envers soi-même. Mais s'il arrive en effet dans ces phénomènes de l'âme, que l'homme se voit souvent contrarié dans ses propres désirs, c'est qu'il peut y avoir entre ces parties diverses de notre âme certains rapports de justice, comme il en existe entre l'être qui commande et celui qui obéit.

§ 10. Voilà ce que nous avions à dire relativement à la justice et aux autres vertus morales.

possible. — *Dans toutes nos théories.* Voir ces théories plus haut, livre I, ch. 11, § 9.

§ 10. *Et aux autres vertus morales.* On se rappelle qu'Aristote a distingué toutes les vertus en deux grandes classes, vertus morales et vertus intellectuelles. Voir livre II, ch. 1, § 1. Après avoir traité des vertus morales dans les livres précédents, il passe aux vertus intellectuelles dans ceux qui vont suivre.

FIN DU LIVRE CINQUIÈME.

LIVRE VI.

THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES.

CHAPITRE PREMIER.

Des vertus intellectuelles : nécessité de donner plus de précision aux théories précédentes; insuffisance des règles générales. — Pour bien expliquer les vertus intellectuelles, il faut faire une étude exacte de l'âme. Dans la raison, il y a deux parties distinctes : l'une qui n'est relative qu'à la science et aux principes éternels et immuables, l'autre qui délibère et calcule sur les choses contingentes. Rôles divers, dans l'âme de l'homme, de la sensation, de l'intelligence et de l'instinct; c'est toujours la libre préférence de l'âme, éclairée par la raison, qui est le principe du mouvement. La préférence et la délibération ne s'appliquent jamais qu'à l'avenir.

§ 1. Plus haut, nous avons établi qu'il faut en tout prendre le juste milieu, en évitant soit l'excès, soit le défaut. Faisons voir maintenant, avec plus de détails, que ce milieu est le devoir que prescrit la droite raison. Dans toutes les vertus dont nous avons parlé, aussi bien que dans les autres, on peut reconnaître un but sur lequel tout

Ch. I. Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 1.

§ 1. *Plus haut.* Voir livre II, ch. 6, § 9. — *Avec plus de détails.* C'est-à-dire, en considérant encore certaines vertus particulières, la tem-

homme qui est vraiment raisonnable ayant sans cesse les yeux fixés, accroît ou diminue tour à tour ses efforts. Il y a de plus une certaine limite pour les milieux, que nous plaçons entre l'excès et le défaut; et ces milieux sont conformes à la droite raison.

§ 2. Sans doute toute cette théorie est exacte; mais elle est loin d'être parfaitement claire. Pour toutes les autres occupations de l'esprit, où se trouve aussi la science, il est également vrai de dire qu'il ne faut travailler ou se reposer ni trop, ni trop peu, mais qu'il faut toujours tenir le milieu et suivre la voie que nous indique la droite raison. Mais celui qui n'aurait pour se conduire que cette règle générale, n'en saurait guères plus long sur ce qu'il doit faire; et c'est comme si, pour les soins qu'on doit donner au corps et à la santé, on venait vous dire qu'il faut faire tout ce qu'ordonnent la médecine et celui qui possède cet art. § 3. De même, il ne suffit pas non plus que nos théories sur les qualités morales de l'âme soient vraies; il faut de plus déterminer avec précision ce qu'on doit entendre par la droite raison, et en donner la définition complète.

pérance, la prudence, l'amitié, etc. — *Ayant sans cesse les yeux fixés.* Voir, livre I, ch. 1, § 7, des idées assez analogues et une comparaison presqu'identique. — *Une certaine limite pour les milieux.* Dans les choses matérielles, les milieux sont assez faciles à trouver; dans les choses morales, la mesure est bien autrement délicate. — *A la droite raison.* Principe Platonicien, que le Stoïcisme a plus tard adopté comme Aristote, et qui renferme à lui seul tous les autres. Son tort, c'est d'être très-général et de pouvoir varier selon les appréciations de chacun; voilà pourquoi Aristote sent le besoin de le préciser, afin de le rendre plus pratique.

§ 2. *Au corps et à la santé.* Comparaison répétée, quoiqu'en d'autres termes, dans la Grande Morale, livre 1, ch. 32, § 1.

§ 3. *La définition complète.* Qui

§ 4. Déjà nous avons divisé les vertus de l'âme ; et nous avons dit que les unes sont des vertus du cœur, et les autres, des vertus de l'esprit. Nous avons traité précédemment des vertus morales. Parlons ici des autres, après avoir dit préalablement quelques mots sur l'âme.

§ 5. Il a encore été démontré plus haut que l'âme avait deux parties, l'une douée de raison, et l'autre irraisonnable. Divisons maintenant d'une manière analogue la partie qui est douée de raison ; et supposons que de ces deux parties, qui sont également raisonnables, l'une nous fait connaître, parmi les choses, celles dont les principes ne peuvent jamais être autrement qu'ils ne sont, et l'autre, les choses dont l'existence est contingente et variable. Il est tout naturel en effet que pour les choses dont le genre est différent, il y ait aussi en rapport avec elles une partie de l'âme génériquement différente, puisque la connaissance de ces choses se produit dans chacune des parties de l'âme par une sorte de ressemblance et d'affinité.

puisse rendre le principe plus sûrement applicable. M. Fritzsch, p. 126 de son édition de la Morale à Eudème, croit que la définition annoncée ici ne se retrouve pas dans la Morale à Nicomaque ; et il la retrouve pour sa part dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 15, § 12. Je ne puis parpartager cet avis, et je crois que la théorie sur la droite raison et sa définition, qu'Aristote désigne dans le passage actuel, est renfermée dans tout ce qui suit ; (Voir dans ce livre ch. 11, § 4 et 5), et qu'il n'est pas besoin de l'aller chercher plus loin. Voir la Dissertation préliminaire, où ce passage est discuté.

§ 4. *Déjà... nous avons dit.* Voir plus haut, livre II, ch. 1, § 1.

§ 5. *Démontré plus haut.* Voir livre I, ch. 11, § 9. — *L'une nous fait connaître.* C'est l'entendement. — *Et l'autre.* C'est le jugement, l'imagination, la simple opinion. En fait, la division d'Aristote n'est pas exacte ; et l'on ne saurait distinguer dans l'âme les deux parties dont il parle. C'est une seule et même faculté qui s'applique à des choses différentes. Dans le Traité de l'Ame,

§ 6. De ces deux parties de l'âme, appelons l'une, la partie scientifique ; et l'autre, la partie raisonnante et calculatrice. En effet, délibérer et calculer, c'est au fond la même chose ; et l'on ne s'avise jamais de délibérer sur les choses qui ne sauraient être autrement qu'elles ne sont. Ainsi, cette partie calculatrice et raisonnante est une subdivision de la partie raisonnable de l'âme.

§ 7. Voyons donc, pour ces deux parties ainsi subdivisées, quelle est la meilleure disposition que chacune d'elles peut avoir, puisque c'est là précisément la vertu de chacune ; et que la vertu s'applique toujours à l'œuvre qui est spécialement propre à l'individu.

§ 8. Il y a dans l'âme de l'homme trois principes, qui pour lui disposent en maîtres de l'action et de la vérité : ce sont la sensation, l'entendement et l'instinct. § 9. De ces trois principes, la sensation ne saurait être jamais pour nous un principe d'action réfléchie. La preuve en est que les animaux ont la sensation, et qu'ils n'ont point cepen-

Aristote n'admet pas ces distinctions, et il divise l'âme plus nettement, en sensibilité et intelligence. Voir le Traité de l'Ame, livre III, ch. 3 et 4, p. 275 et 290 de ma traduction.

§ 6. *La partie scientifique... la partie raisonnante.* La différence est facile à saisir d'après les explications précédentes. Dans l'acte de la science, l'esprit ne fait que voir les principes et y acquiescer par une intuition immédiate ; dans l'acte du raisonnement, il cherche ce qu'il doit croire, et ce que plus tard il doit faire. — *Et calculatrice.* J'ai ajouté ce dernier mot pour éclaircir la pensée. *Délibérante*, eût peut-être été plus exact. — *Autrement qu'elles ne sont.* Et qui par conséquent sont les éléments propres de la science. — *Subdivision de la partie raisonnable.* C'est-à-dire qu'il n'y a vraiment dans l'âme qu'une seule faculté, la raison, qu'on peut étudier à divers points de vue, selon les différents objets auxquels elle s'applique.

§ 7. *C'est là précisément la vertu.* Voir plus haut livre II, ch. 6, § 1.

§ 8. *Et l'instinct.* Dans le Traité de l'Ame, Aristote n'admet pas ce

dant en partage cette activité réfléchie que l'homme seul possède. Mais le même rôle que jouent la négation et l'affirmation dans les actes de l'entendement, la poursuite et l'aversion des choses le jouent dans les actes de l'instinct. Il s'en suit que, la vertu morale étant une certaine disposition qui préfère et choisit, et cette préférence n'étant que l'instinct qui réfléchit et qui délibère, il faut par les mêmes motifs que la raison de l'homme soit vraie, et son instinct, bon et droit, si la préférence a été bonne elle-même, et que la raison approuve d'une part les mêmes choses que d'autre part l'instinct poursuit.

Telles sont précisément, dans la pratique de la vie, l'intelligence et la vérité.

§ 10. Mais pour l'intelligence purement contemplative et théorique, qui n'est ni pratique, ni active, le bien et le mal, c'est le vrai et le faux ; car la vérité et l'erreur, c'est là l'objet unique de tout acte de l'intelligence. Mais quand il s'agit de joindre la pratique à l'intelligence, le but que l'âme poursuit, c'est la vérité s'accordant avec l'instinct, ou le désir qui se conforme lui-même à la règle. § 11. Ainsi donc, le principe de l'activité, c'est la préférence

troisième principe, ou du moins il n'en dit rien. Il est vrai qu'il s'agit surtout ici de l'instinct moral.

§ 9. *La poursuite et l'aversion des choses*, « morales » sous-entendu. — *Cette préférence n'étant que l'instinct.* L'instinct se confond en ce sens avec la spontanéité. — *L'intelligence qui agit; et la vérité*, que doit suivre la droite raison.

§ 10. *Pour l'intelligence purement contemplative.* Voir dans le Traité de l'Ame, la théorie de l'intelligence, livre III, ch. 4, page 290 de ma traduction. — *Et théorique.* J'ai ajouté ce mot qui rend sous une forme grecque la même idée que le précédent sous une forme latine. — *Avec l'instinct ou le désir.* J'ai ajouté ce dernier mot pour mieux expliquer l'autre.

§ 11. *C'est la préférence réfléchie*

réfléchie de l'âme d'où vient le mouvement initial. Ce n'est pas le but qu'on poursuit, ce n'est pas la cause finale, et le principe même de la préférence ; c'est l'instinct d'abord, et ensuite le raisonnement que fait l'âme en vue de quelque chose qu'elle désire. Aussi n'y a-t-il point de préférence possible sans intelligence et acte de l'intelligence, ni sans une certaine disposition morale, puisqu'on ne peut bien faire, ni faire non plus le contraire du bien, dans le domaine de l'action, sans l'intervention de l'intelligence et du cœur.

§ 12. L'intelligence, prise en elle-même, ne met rien en mouvement. Mais ce qui meut réellement, c'est cette intelligence qui a en vue quelque but particulier et qui se fait pratique. C'est elle alors qui commande à cette autre partie de l'intelligence qui exécute ; car du moment qu'on fait une chose, et qu'on la fait pour atteindre quelque but, cette chose même qu'on fait n'est pas précisément la fin qu'on poursuit ; elle n'est jamais que relative, et dépend toujours de quelqu'autre chose encore. Mais il n'en est pas ainsi de la chose qu'on veut faire ; car faire bien et réussir est la fin qu'on se propose, et c'est à cette fin que l'instinct réfléchi s'applique. Ainsi donc, la préférence de l'âme est un acte d'intelligence instinctive, ou d'instinct

de l'âme. C'est là en effet le seul principe d'action vraiment digne d'un être raisonnable. Reid a distingué trois espèces de principes d'action : les principes mécaniques, les principes animaux et les principes rationnels. Je crois la division d'Aristote plus simple et plus vraie. Les deux premières classes de Reid ne doivent point être étudiées par la psychologie.

§ 12. *Cette autre partie de l'intelligence qui exécute.* La volonté. — *De la chose qu'on veut faire.* Et qui est le but final que la raison poursuit ; — *Car faire bien.* Voir le début de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, où le bien est donné comme

intelligent ; et l'homme est précisément un principe de ce genre.

§ 13. Le passé, la chose faite ne peut jamais être l'objet de la préférence morale ; et par exemple, personne ne préfère avoir saccagé Ilion. C'est qu'il est impossible de délibérer sur un fait accompli ; on ne délibère que sur l'avenir et sur le possible, parce que ce qui a été, c'est-à-dire le passé, ne peut pas n'avoir point été. Aussi, le poète Agathon a-t-il bien raison quand il dit :

« Dieu même en ce seul point n'a pas de liberté ;
» Il faut bien que toujours ce qui fut ait été. »

§ 14. Ainsi donc, la vérité est également l'objet de l'une et l'autre des deux parties intelligentes de l'âme ; et les dispositions morales qui leur feront à l'une et à l'autre trouver le plus sûrement la vérité, sont précisément les vertus supérieures de toutes deux.

l'objet unique des actions de l'homme.

§ 13. *Le poète Agathon.* Qui figure dans le Banquet de Platon, et dont Aristote paraît avoir fait autant de cas que son maître. Agathon est encore cité un peu plus loin, ch. 3. — *Dieu même en ce seul point.* M. Zell, p. 204 de son commentaire, fait remarquer que Pindare exprime tout à fait la même pensée dans la seconde Olympique, vers 29.

§ 14. *Ainsi donc.* Conclusion peu rigoureuse de tout ce qui précède, et peut-être inexacte.

CHAPITRE II.

L'âme a cinq moyens d'arriver à la vérité : l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence. De la science; définition de la science; ce qu'on sait ne peut être autrement qu'on ne le sait ; l'objet de la science est nécessaire, immuable, éternel; la science se fonde sur des principes indémontrables que donne l'induction, et sur lesquels s'appuie le syllogisme pour en tirer une conclusion, certaine, mais moins évidente qu'eux. — Citations des Analytiques.

§ 1. Pour traiter de nouveau de ces matières, reprenons les choses de plus haut.

Admettons d'abord que les moyens à l'aide desquels l'âme arrive à la vérité, soit qu'elle affirme, soit qu'elle nie, sont au nombre de cinq : ce sont l'art, la science, la prudence, la sagesse, et l'intelligence ou l'entendement. Laissons de côté la conjecture et l'opinion, qui peuvent nous induire en erreur.

Ch. II. Gr. Morale, livre 1, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 2.

§ 1. *Pour traiter de nouveau.* On peut supposer qu'Aristote veut faire allusion au Traité de l'Ame, et à la Logique, où il a en effet déjà discuté ces questions. Voir le Traité de l'Ame, livre III, ch. 3, p. 275 et suiv. de ma traduction; et les Derniers Analytiques, livre I, ch. 33, et livre II, ch. 19, p. 179, et 291, de ma traduction. — *Au nombre de cinq.* Aristote n'est pas toujours aussi positif; et il réduit parfois à un moindre nombre les moyens de connaître. Il emprunte du reste tout ceci à Platon. Il a rappelé expressément toute cette théorie de la Morale à Nicomaque, dans la Métaphysique, livre 1, ch. 1, p. 981, b, 25, de l'édit. de Berlin. Il faut comparer sur ce sujet la grande discussion qui ouvre la Métaphysique.

2. On se rendra compte très-clairement de ce qu'est
ience, si l'on veut en avoir une notion précise et ne
s'arrêter à des à peu près, par cette seule observation:
s croyons tous que ce que nous savons ne peut être
ement qu'il n'est; et quant aux choses qui peuvent
autrement, nous ignorons complétement, dès l'ins-
qu'elles sortent de la contemplation de notre esprit,
lles sont réellement ou si elles ne sont pas. La chose
est sue, qui peut être l'objet de la science, existe donc
oute nécessité; elle est donc éternelle. Car toutes les
ses qui existent d'une manière absolue et nécessaire,
t éternelles; de même que les choses éternelles sont
éées et impérissables. § 3. De plus, toute science paraît
eptible d'être enseignée; et toute chose qui est sue,
ût pouvoir être apprise. Or, tout ce qu'on apprend,
e notion qu'on acquiert ou que transmet un maître,
t de principes antérieurement connus, ainsi que nous
pliquons dans les Analytiques; car toute connaissance
lle qu'elle soit est acquise, soit par induction, soit par
ogisme. L'induction est de plus le principe des propo-

. *Par cette seule observation.* là le caractère éminent qu'Aris- rête constamment à la science. spécialement les Derniers Ana- tes, livre I, ch. 2, § 1 et suiv. de ma traduction. — *Si elles réellement.* Parce qu'elles nt tout aussi bien ne pas être, que l'objet propre de la science rnel et immuable. — *Les choses lles sont incréées.* Aristote a doute en vue l'éternité du .

§ 3. *Susceptible d'être enseignée.* C'est là ce qui fait que Platon niait que la vertu fût une science; comme il ne voyait pas qu'elle fût enseignée, et que toute science s'enseigne, il en concluait qu'elle n'est pas une science, ainsi qu'on le prétendait. — *Dans les Analytiques.* Ce sont les Derniers Analytiques, livre I, ch. 1, § 1, p. 1 de ma traduction. — *Soit par induction, soit par syllogisme.* Pour la théorie de l'induction comparée au syllogisme, voir les Pre-

sitions universelles; et le syllogisme est tiré des univ saux. Ainsi, il y a des principes d'où vient le syllogis et pour lesquels il n'y a plus de syllogisme possible; sont donc le résultat de l'induction. § 4. En résumé science est pour l'esprit la faculté de démontrer réguli ment les choses, et avec tous les caractères que nous av indiqués dans les Analytiques. Et en effet, du mom que quelqu'un a une croyance à quelque degré que soit, et qu'il connaît les principes en vertu desquel croit, alors il a la science, il sait; et si les principes sont pas plus évidents pour lui que la conclusion, alo n'a la science qu'indirectement.

Voilà suivant nous ce qu'il faut entendre par la scie

miers Analytiques, livre II, ch. 23, p. 275 de ma traduction. — *Le principe des propositions universelles.* Ibid; et Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, p. 290 de ma traduction.

§ 4. *Dans les Analytiques.* On peut entendre qu'il s'agit des Premiers Analytiques et des Der tout à la fois; mais c'est spé ment dans les Derniers Analyti qu'Aristote a traité de la dém tration. — *Qu'indirectement.* P que les principes doivent être évidents que la conclusion cert qu'on en tire.

CHAPITRE III.

De l'art : définition de l'art : il est le résultat de la faculté de produire et non de l'action proprement dite; il ne s'applique qu'aux choses contingentes, et qui peuvent être ou n'être pas; il est dirigé par la raison vraie; l'inhabileté n'est dirigée que par une fausse raison.

§ 1. Dans les choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, il faut distinguer deux nuances : d'une part, la production, c'est-à-dire les choses que nous produisons extérieurement, et d'autre part, l'action, c'est-à-dire celles qui ne se passent que dans notre esprit. On voit que la production et l'action sont fort différentes l'une de l'autre. Mais nous nous en rapportons pour ce qui les concerne à ce qui a été dit dans nos ouvrages Exotériques. Par suite, la disposition morale qui aidée de la

Ch. III. Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 3.

§ 1. *La production... l'action.* Distinction habituelle dans Aristote. Au fond, c'est toujours l'action dans un cas comme dans l'autre; seulement dans le premier cas, l'action a un résultat extérieur et matériel; dans le second, elle n'en a pas; et elle reste tout entière dans l'esprit qui la crée. Je ne nie pas d'ailleurs qu'il soit assez étrange de dire que l'action ne concerne que les choses qui se passent dans l'esprit. La langue grecque a sous ce rapport des nuances très-précises que la nôtre n'a pas. — *Dans nos ouvrages Exotériques.* Voir plus haut une expression pareille et la note qui s'y rapporte, livre I, ch. 11, § 9. Voir aussi la Dissertation préliminaire. —

raison nous fait agir, est très-différente de cette autre d position, qui aidée également de la raison, nous fait p duire les choses. Ces deux dispositions ne sont pas co prises réciproquement l'une dans l'autre, et l'action n' pas plus la production que la production n'est l'acti § 2. Mais comme il existe un art, et prenons par exem l'art spécial de l'architecture, et que cet art est le résu d'une faculté de production d'un certain genre, écla par la raison ; comme en outre il n'y a pas d'art qu n soit une faculté de production secondée par la raison, pa plus qu'il n'y a dans notre intelligence de faculté pro nc- tive qui ne soit aussi un art, il s'en suit que l'art se on- fond en nous avec la faculté qui produit les choses té- rieurement, en s'aidant de la vraie raison. § 3. Tout art, quel qu'il soit, tend à produire ; jamais ses efforts ses spéculations n'ont qu'un but : c'est de faire naître q el- qu'une de ces choses qui peuvent indifféremment être ou n'être pas ; et dont le principe est uniquement dans ce lui qui fait, et non point dans la chose qui est faite. Ain si, l'art ne se rapporte point aux choses qui existent nécess rement ou qui se produisent nécessairement, non pl qu'aux choses que la nature gouverne seule ; car tout les choses de cet ordre ont en elles-mêmes le principe

Nous fait agir. D'une façon toute extérieure, et dans le sens qu'Aristote vient d'indiquer un peu plus haut.

§ 2. *Éclairée par la raison.* Ou en d'autres termes : « par l'intelligence. »

§ 3. *Tout art... tend à produire.* Différent en cela de la science, qui ne cherche qu'à connaître et à conte pler les choses. — *Aux choses q existent nécessairement,* Et qui so les objets de la science. — *Le pri cipe de leur existence.* Tandis q l'art donne l'existence aux cho qu'il produit, et qu'il devient créat en une certaine mesure.

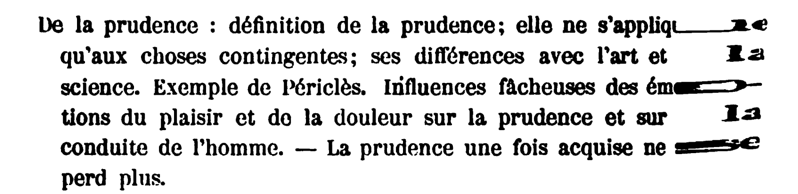
leur existence. § 4. D'autre part, la production et l'action étant fort différentes entr'elles, il s'en suit que l'art est dans la sphère de la production et non dans celle de l'action proprement dite ; et l'on peut dire en un certain sens que la fortune et l'art s'appliquent aux mêmes objets, comme le remarque fort bien Agathon :

» La fortune aime l'art ; l'art aime la fortune. »

§ 5. L'art est donc, je le répète, une certaine faculté de produire, dirigée par la raison vraie, tandis que le défaut d'art, l'inhabileté, est au contraire une faculté de produire qui n'est conduite que par une raison fausse, appliquée toujours aux choses contingentes qui peuvent être autrement qu'elles ne sont.

§ 4. *L'action proprement dite.* J'ai ajouté ces derniers mots. — *Fort bien Agathon.* Voir plus haut ch. I, § 13, où Agathon est déjà cité, et la note. — *La fortune aime l'art.* Parce que, dit le commentateur grec, dans la fortune et dans l'art, la cause des choses est toujours extérieure.

CHAPITRE IV.



De la prudence : définition de la prudence; elle ne s'applique qu'aux choses contingentes; ses différences avec l'art et la science. Exemple de Périclès. Influences fâcheuses des émotions du plaisir et de la douleur sur la prudence et sur la conduite de l'homme. — La prudence une fois acquise ne se perd plus.

§ 1. Quant à la prudence, on peut en prendre une idée en considérant quels sont les hommes qu'on honore du titre de prudents. Le trait distinctif de l'homme prudent, c'est ce semble d'être capable de délibérer et de juger comme il convient sur les choses qui pour lui peuvent être bonnes et utiles, non pas à quelques égards particuliers, comme la santé et la vigueur du corps, mais qui doivent en général contribuer à sa vertu et à son bonheur. § 2. La preuve, c'est que nous disons des gens qu'ils sont prudents dans telle affaire spéciale, quand ils ont bien calculé pour atteindre quelque but honorable, pour les choses qui ne dépendent pas de l'art, tel que nous venons de le définir. Ainsi, l'on peut dire d'un seul mot que l'homme

Ch. IV. Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 4.

§ 1. *Les hommes qu'on honore du titre de prudents.* C'est une méthode assez ordinaire d'Aristote de prendre pour principes de sa discussion les idées du sens commun, exprimées dans le langage habituel de la vie.

De délibérer et de juger. Le texte n'a qu'un seul mot.

§ 2. *Tel que nous venons de le définir.* J'ai ajouté ces mots.

prudent est en général l'homme qui sait bien délibérer. § 3. Or, personne ne délibère ni sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, ni sur les choses que l'homme ne peut point faire. Par conséquent, si la science est susceptible de démonstration, et si la démonstration ne s'applique point aux choses dont les principes peuvent être autrement qu'ils ne sont, toutes les choses dont il s'agit ici pouvant être aussi autrement, et la délibération n'étant point possible sur les choses dont l'existence est nécessaire, il s'en suit que la prudence n'est ni de la science ni de l'art. Elle n'est pas de la science, parce que la chose qui est l'objet de l'action peut être autrement qu'elle n'est. Elle n'est pas de l'art, parce que le genre auquel appartient la production des choses, est différent de celui auquel appartient l'action proprement dite. § 4. Reste donc que la prudence soit une faculté qui, découvrant le vrai, agit avec l'aide de la raison dans toutes les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme ; car le but de la production est toujours différent de la chose produite; et, au contraire, le but de l'action n'est toujours que l'action même, puisque la fin qu'elle se propose peut être uniquement de bien agir.

§ 5. Ceci nous explique que, si nous regardons Périclès et les personnages de ce caractère comme des gens prudents, c'est qu'ils sont capables de voir ce qui est bon pour eux et pour les hommes qu'ils gouvernent; et c'est là

§ 3. *Personne ne délibère.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 1, § 13.

Le genre auquel appartient la production. Voir dans le chapitre précédent la théorie de l'art.

§ 4. *Car le but de la production.* Cette idée n'est pas une conséquence rigoureuse de celles qui précèdent.

précisément la qualité que nous reconnaissons dans ceux que nous appelons des chefs de famille et des hommes d'État. L'étymologie seule du mot sagesse, analogue à celui de prudence dans la langue grecque, montre assez que nous entendons par ce mot la prudence, qui sauve en quelque sorte les hommes. § 6. C'est bien elle en effet qui sauve et qui soutient nos jugements en ce genre. Ainsi, le plaisir et la peine ne détruisent ni ne bouleversent toutes les conceptions de notre intelligence ; absolument, ils ne nous empêchent pas de comprendre, par exemple, qu'un triangle a ou n'a pas ses angles égaux à deux droits ; mais ils troublent nos jugements en ce qui concerne l'action morale. Le principe de l'action morale, quelle qu'elle soit, est toujours la cause finale en vue de laquelle nous nous déterminons à agir. Mais ce principe cesse d'apparaître immédiatement au jugement que le plaisir ou la douleur ont altéré et corrompu ; l'esprit ne voit plus alors que c'est un devoir d'appliquer ce principe, et de régler sur lui sa conduite tout entière et toutes ses préférences ; car le vice détruit en nous le principe moral d'action. Il faut donc nécessairement reconnaître que la prudence est cette qualité qui, guidée par la vérité et la raison, détermine notre conduite, en ce qui regarde les choses qui peuvent être bonnes pour l'homme. § 7. Dans l'art, il peut y avoir

§ 5. *L'étymologie seule.* J'ai dû paraphraser tout ce passage pour le rendre intelligible en français, où le même rapprochement étymologique n'est pas possible.

§ 6. *Le plaisir et la peine.* Observation très-profonde, et qu'on peut vérifier aisément sur soi-même et sur autrui. — *En ce qui concerne l'action morale.* J'ai ajouté ce dernier mot, qui m'a paru indispensable. — *Le principe de l'action morale.* Même remarque ; c'est afin d'éclaircir la pensée qui est obscure.

des degrés de vertu; mais il n'y en a plus dans la prudence. De plus, dans l'art, celui qui se trompe de son plein gré, est préférable à celui qui se trompe sans le vouloir; pour la prudence, c'est tout le contraire, de même que pour les autres vertus. Par conséquent, la prudence est une vertu et non point un art. § 8. Comme il y a deux parties dans l'âme qui sont douées de raison, elle est la vertu de celle qui n'a que l'opinion en partage; car l'opinion, ainsi que la prudence, s'applique à tout ce qui peut être encore autrement qu'il n'est, c'est-à-dire à tout ce qui est contingent. On ne peut pas dire toutefois que la prudence soit une simple manière d'être qu'accompagne la raison; et la preuve, c'est qu'une telle manière d'être pourrait se perdre par l'oubli, tandis que la prudence ne se perd et ne s'oublie jamais.

§ 7. *Dans l'art, il peut y avoir des degrés.* Il semble qu'il peut y en avoir aussi dans la prudence, puisqu'on peut être plus ou moins prudent. — *De vertu.* Ou de talent. — *Il n'y en a plus dans la prudence.* Aristote pense qu'absolument parlant on est prudent, ou qu'on ne l'est pas — *C'est tout le contraire.* Au point de vue de la morale en effet, il vaut mieux faire une faute sans le savoir, que de faire le mal en connaissance de cause. Dans l'art au contraire, on peut être encore un grand artiste, si l'on fait mal avec intention et par système. — *Et non point un art.* L'opposition n'est point très-nette, parce que l'idée de l'art n'a pas été assez clairement définie.

§ 8. *Deux parties dans l'âme qui sont douées de raison.* Voir plus haut, livre I, ch. 11, § 19. —*Qui n'a que l'opinion en partage.* Voir les Derniers Analytiques, livre I, ch. 33, page 179 de ma traduction. — *Une simple manière d'être.* C'est une qualité et une habitude, et non point une faculté naturelle.

CHAPITRE V.

De la science et de l'intelligence : l'intelligence, l'entendement est la faculté qui connaît directement les principes indémontrables. — La sagesse ou la parfaite habileté doit être considérée comme le plus haut degré de la science; elle s'élève au-dessus des biens humains et des intérêts personnels : Phidias, Polyclète, Anaxagore, Thalès. — La prudence, qui est essentiellement pratique, doit surtout connaître les détails et les faits particuliers.

§ 1. Quant à la science, elle est, avons-nous dit, la conception des choses universelles et des choses dont l'existence est nécessaire. Or il y a des principes pour toutes les propositions qui peuvent être démontrées, et pour toute science quelle qu'elle soit; car la science est toujours accompagnée de raisonnement. Mais pour le principe même de ce qui est connu à l'aide de la science, ce n'est ni la science, ni l'art, ni la prudence qui peuvent nous le révéler; car d'une part, l'objet de la science peut être démontré; et de l'autre, l'art et la prudence ne s'appliquent qu'aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont. Quant à la sagesse, elle ne s'applique point non plus aux principes de cette espèce, parce que le sage, dans certains cas, doit pouvoir donner des démonstrations

Ch. V. Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 6.

§ 1. *Avons-nous dit.* Dans le ch. 2, plus haut, § 2.

ce qu'il pense. § 2. Mais si pour les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, et même pour celles qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, c'est-à-dire les choses nécessaires et contingentes, les facultés par lesquelles nous atteignons le vrai et ne sommes jamais trompés, sont la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence; et si en outre aucune des trois premières facultés, c'est-à-dire la prudence, la sagesse et la science, ne peuvent connaître les principes; il reste que ce soit l'entendement seul qui s'applique aux principes et qui les comprenne.

§ 3. Quant à l'habileté savante, qui se manifeste dans les arts, nous ne l'attribuons qu'à ceux qui exercent chacun de ces arts avec le plus de perfection. Ainsi Phidias est appelé un habile sculpteur; Polyclète un habile statuaire; et nous ne voulons désigner ici par ce mot d'habileté savante rien de plus que le talent supérieur dans l'art. § 4. Mais il est des hommes, assez rares d'ailleurs, que nous regardons comme sages et habiles d'une manière générale,

§ 2. *Les facultés par lesquelles nous atteignons le vrai.* Voir les Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, p. 290 de ma traduction; le Traité de l'Ame, livre III, ch. 3; et enfin le début de la Métaphysique. — *Il reste que ce soit l'entendement seul.* Cette phrase se retrouve presque textuellement dans les Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, § 8, p. 291.

§ 3. *Quant à l'habileté.* La plupart des éditeurs ont fait ici un nouveau chapitre, exclusivement réservé à la théorie de la sagesse. — *Habileté savante.* Le texte dit : « sagesse. » Je ne pouvais employer ce mot qui dans notre langue a un tout autre sens. La langue grecque au contraire pouvait appeler d'un seul et même nom et le génie d'un Phidias, et celui d'Anaxagore. C'était confondre des choses différentes; Aristote semble aussi le reconnaître. — *Sculpteur... statuaire.* La différence est plus prononcé en grec, et le mot qu'emploie Aristote pour Phidias peut signifier tout ensemble architecte et sculpteur.

non pas habiles pour telles choses en particulier, mais habiles purement et simplement, comme le dit Homère dans son Margitès :

« Les Dieux n'en ont pas fait un laboureur habile,
« Non plus qu'un habile homme, en ressources fertile. »

Ainsi évidemment, l'habileté savante ou sagesse doit être considérée comme le plus haut degré de la perfection, dans toutes les choses que l'on peut savoir. § 5. Il faut donc que l'homme vraiment habile et sage connaisse non-seulement les vérités qui dérivent des premiers principes, mais aussi qu'il sache avec toute vérité les principes eux-mêmes. Il suit delà que la sagesse est un composé de l'intelligence et de la science, et qu'elle est, on peut dire, la science des choses les plus relevées, tenant la tête de toutes les autres sciences. En effet, il y aurait absurdité à croire que la science politique, ou la prudence politique, est la plus haute de toutes les sciences, si l'on ne croyait pas en même temps que l'homme dont elle s'occupe est ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers. § 6. Mais certains attributs, et par exemple le sain et le bon, peuvent varier selon les êtres différents auxquels ils s'appliquent ; et ainsi, ils peuvent varier des hommes aux

§ 4. *Homère dans son Margitès.* On sait que ce poëme est perdu. Il n'en reste que trois fragments, y compris celui-ci, qui est le plus long. Voir l'édition d'Homère, de Firmin Didot, page 580. — *L'habileté savante ou sagesse.* J'ai mis ces deux mots pour rendre toute la force du mot grec.

§ 5. *Un composé de l'intelligence et de la science.* On pourrait ajouter aussi que la sagesse est essentiellement pratique. — *La plus haute de toutes les sciences.* Ceci est conforme à la doctrine établie au début de ce traité. Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 9.

§ 6. *Certains attributs, et par exemple... dans un autre ordre d'i*

poissons, tandis que le blanc et le droit, dans un autre ordre d'idées, sont toujours blanc, toujours droit. Tout de même, on conviendra que ce qui est sage est toujours sage, et que ce qui n'est que prudent peut changer suivant les cas. Aussi, toutes les fois qu'un homme sait bien discerner son intérêt dans toutes les choses qui le touchent personnellement, on l'appelle prudent; et l'on est tout disposé à lui confier le soin des choses de ce genre. On va même plus loin, et l'on accorde aussi le nom de prudent à certains animaux qui semblent avoir une prévoyance assurée pour les choses qui se rapportent à leur propre subsistance. § 7. Du reste, il est évident que la politique et la sagesse ne peuvent pas se confondre. Si l'on entend par sagesse le discernement de son propre avantage, de son propre intérêt, il faudra reconnaître alors plusieurs espèces différentes de sagesse. Évidemment, il ne peut y avoir une seule et même sagesse qui s'applique à ce qui est avantageux et bon pour tous les êtres. Elle diffère pour chacun d'eux, à moins qu'on ne veuille aller jusqu'à soutenir aussi que la médecine est une pour tous les êtres sans aucune distinction. Il n'importe d'ailleurs en rien de prétendre que l'homme est le plus parfait des êtres; car il y a bien d'autres êtres en-

idées. J'ai ajouté ces détails pour que la pensée fût plus claire. — *Si l'on entend par sagesse.* Suivant Aristote, ce n'est là que de la prudence.

§ 7. *Elle diffère pour chacun d'eux.* Il semble au contraire que le propre de la sagesse, c'est d'embrasser l'ensemble des choses. — *Soutenir que la médecine.* Cette comparaison est sans doute amenée, quoique d'une façon assez bizarre, par ce qu'Aristote vient de dire un peu plus haut des notions du « sain et du bon. » — *Il n'importe d'ailleurs.* Toutes ces idées sont confuses, et se suivent peu entr'elles. Il est étrange qu'Aristote rabaisse l'homme au-dessous des astres, dont la nature lui semble plus divine

core dont la nature est plus divine que celle de l'homme, et, par exemple, les corps éblouissants dont l'univers se compose.

§ 8. Mais pour en revenir à ce que nous avons dit, il est bien clair que la sagesse est la réunion de la science et de l'entendement, appliqué à tout ce qu'il y a naturellement de plus admirable et de plus relevé. Aussi, on appelle un Anaxagore, un Thalès et tous ceux qui leur ressemblent des sages, et non pas seulement des hommes prudents, parce qu'on les voit en général fort ignorants de leur propre intérêt, et qu'on les regarde comme très-savants en une foule de choses qui n'ont pas d'utilité immédiate, qui sont merveilleuses, difficiles à connaître, divines même, mais dont on ne saurait faire aucun usage profitable; car ces grands esprits ne recherchent pas les biens purement humains. § 9. La prudence au contraire ne s'applique qu'aux choses essentiellement humaines, et à celles où la délibération est possible pour la raison de l'homme; car l'objet principal de la prudence, c'est, à ce qu'il semble, de bien délibérer. Mais jamais on ne délibère sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne

que la nôtre. Ceci est en contradiction avec ce qu'il vient de dire sur la supériorité de l'homme.

§ 8. *La sagesse est la réunion.* Aristote reprend la pensée qu'il a exprimée quelques lignes plus haut. — *Des sages.* Ce n'est pas seulement à cause de leur science; c'est aussi parce qu'ils ont connu non moins profondément la pratique de la vie. — *Fort ignorants de leur propre intérêt.* Dans la Politique, livre I, ch. 4, page 40 de ma traduction, 2e édition, Aristote cite un trait de Thalès qui prouve son habileté pratique. Quant à Anaxagore, on sait quel cas en faisaient Socrate et Platon, et comment Aristote lui-même en parle dans la Métaphysique, livre I, ch. 3, page 984, b, 17, de l'édition de Berlin.

§ 9. *La prudence au contraire.* Voir plus haut la théorie de la prudence, ch. 4, § 1 et suiv.

t, ni sur les choses où il n'y a pas un but précis à ursuivre, c'est-à-dire un bien qui puisse être l'objet de re activité; et d'une manière générale et absolue, omme dont on peut dire qu'il est de bon conseil est ui qui sait trouver par un raisonnement infaillible ce l'humanité a de mieux à faire dans les choses sou-es à son action.

§ 10. C'est que la prudence ne se borne pas à savoir lement les formules générales; il faut aussi qu'elle he toutes les solutions particulières; car elle est pra-ie, elle agit; et l'action s'applique nécessairement à choses de détail. C'est là ce qui fait que certaines gens, ne savent rien, sont souvent plus pratiques et plus tes à agir que ceux qui savent. Entr'autres, c'est là ce i donne tant d'avantage aux gens qui ont l'expérience ur eux. Par exemple, supposons que quelqu'un sache ie les viandes légères sont de facile et saine digestion, ais qu'il ignore quelles sont précisément les viandes lé-res; ce n'est pas lui qui rétablira la santé du malade; ce ra plutôt celui qui sait que les viandes d'oiseaux spéciale-ent sont légères et saines, qui pourra bien mieux réussir. prudence est essentiellement pratique; par consé-ent, elle doit avoir les deux ordres de connaissance; et choisir, elle doit surtout avoir la connaissance particu-re et de détail; car on peut dire que cette dernière est ceci comme la science architectonique et fondamentale.

10. *Car elle est pratique.* Il ble que la sagesse doit l'être aussi; autrement, elle se confondrait la science. — *Les deux ordres naissance.* C'est-à-dire, la connaissance générale et la connaissance particulière. — *Et fondamentale.* Ce mot n'est que la traduction du mot précédent que j'ai laissé sous sa forme grecque.

CHAPITRE VI.

Rapports de la prudence à la science politique; elle ne concerne que l'individu et règle, comme il convient, ses intérêts personnels. L'intérêt de l'individu ne peut être séparé de celui de la famille et de celui de l'État. — La jeunesse ne peut avoir la prudence, qui ne s'acquiert que par une longue expérience. — La prudence ne peut se confondre avec la science; elle se rapproche davantage de la sensation.

§ 1. Au fond, la science politique et la prudence sont une seule et même disposition morale; seulement leur façon d'être n'est pas la même. Ainsi, dans la science qui gouverne l'État, on peut distinguer cette prudence qui, régulatrice de tout le reste et architectonique, est celle qui fait les lois; et cette autre prudence qui, s'appliquant aux faits particuliers, a reçu le nom commun qu'elles portent toutes les deux, et s'appelle la politique. La science politique est à la fois pratique et délibérative; car le décret prescrit l'acte que le citoyen doit faire, et c'est comme le terme dernier de la science. Aussi, ceux-là seuls qui rendent des décrets, passent-ils aux yeux du vulgaire pour des hommes d'État, parce que seuls en effet ils agissent,

Ch. VI. Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 6.

§ 1. *Architectonique.* Aristote paraît affectionner ce mot qu'il vient d'employer à la fin du chapitre précédent et qu'il a déjà employé plus haut, livre I, ch. 1, § 9. — *Régulatrice de tout le reste.* C'est la législation qu'on peut en effet distinguer de la pratique, c'est-à-dire du maniement des affaires, dont Aristote semble faire assez peu de cas.

si que les artistes inférieurs obligés de mettre eux-mes la main à l'œuvre. § 2. Une autre distinction, c'est la prudence s'applique surtout à l'individu lui-même un seul. Elle garde alors le nom général de prudence ; is selon ses applications, elle est, ou l'économie, c'est-ire le gouvernement de la famille, ou la législation, ou n la politique, dans laquelle on peut encore reconnaître x parties distinctes, celle qui délibère sur les affaires liques, et celle qui rend la justice. § 3. Ainsi donc, sa-r se rendre compte de son intérêt personnel, c'est une èce de connaissance qui présente d'ailleurs une grande érence avec la science politique. Celui qui sait au juste qui le regarde et qui s'en occupe sans cesse, passe ur prudent, tandis que les politiques, les hommes tat, ont à soigner les intérêts les plus divers. Et c'est qui fait dire à Euripide, dans une de ses pièces :

« Étais-je donc prudent, moi qui pus si bien vivre,
» Et jouir comme un sage, obscur aux derniers rangs,
» De ces biens que le ciel m'eût donnés non moins grands?
» Mais ces ambitieux qui prennent tant de peine,
» Jupiter les condamne......... »

s gens qu'on appelle prudents ne cherchent que leur antage personnel, et l'on pense qu'ils remplissent un voir en agissant ainsi. Par suite, c'est de cette opinion

2. *Une autre distinction.* Très- mais qui aurait dû porter ote à ne pas confondre la pru- et la politique, bien qu'au la politique sans prudence ne lus de la politique. — *L'économie, c'est-à-dire...* J'ai paraphrasé le mot grec.

§ 3. *Une grande différence.* Il ne faut donc pas rapprocher tant la prudence et la politique. — *Euripide, dans une de ses pièces.* Le Philoctète,

que vient leur réputation de prudence. Cependant on peut soutenir que l'individu ne saurait garantir son propre intérêt sans la famille ni sans l'État. Mais j'ajoute que savoir gérer convenablement ses propres affaires, est une chose bien obscure et qui demande bien de l'attention. § 4. La preuve de ce que je dis ici, c'est que les jeunes gens peuvent très-bien devenir géomètres, mathématiciens, et même se rendre fort habiles en ce genre de sciences. Mais il n'y a guères de jeune homme, ce semble, qui soit prudent. La cause en est toute simple : c'est que la prudence ne s'applique qu'aux faits particuliers, et que l'expérience seule nous les fait bien connaître ; or, le jeune homme n'est pas expérimenté; car c'est le temps seul qui procure l'expérience. § 5. On pourrait se demander encore à ce propos, comment il se fait qu'un enfant même puisse devenir mathématicien, tandis qu'il ne peut être ni sage, ni versé dans la connaissance des lois de la nature. Ne peut-on pas dire que ceci tient à ce que les mathématiques sont des sciences d'abstraction, tandis que la science de la sagesse et la science de la nature tirent leurs principes de l'observation et de l'expérience? Ne peut-on pas ajouter que, pour ces dernières, les jeunes gens ne peuvent pas avoir d'opinions personnelles, et qu'ils ne font que répéter ce qu'on leur enseigne, tandis que dans les mathématiques la réalité n'a rien d'obscur pour eux? § 6. On peut dire en outre que l'erreur pour

qui n'est pas parvenue jusqu'à nous. Voyez Euripidis fragmenta, édition de Firmin Didot, page 810. — *Sans la famille ni sans l'État.* Et par conséquent, la prudence véritable ne consiste pas à s'occuper uniquement de soi.

§ 5. *A ce propos.* J'ai ajouté ces

choses où l'on délibère peut être commise, soit dans rincipe général qu'on suit, soit dans le cas particulier t on s'occupe. Ainsi, par exemple, on peut se tromper en croyant que toutes les eaux lourdes et pesantes ; malsaines à boire, soit en croyant que telle eau dont se sert est malsaine et lourde.

7. Donc évidemment, la prudence n'est pas la science; , je le répète, la prudence ne concerne que le terme rieur et dernier de l'échelle; et ce terme, c'est l'acte ticulier que l'on doit faire. § 8. La prudence n'est pas ns opposée à l'entendement; car l'entendement s'apue aux limites, aux termes, où il n'y a plus de place r le raisonnement, tandis que la prudence s'applique terme inférieur pour lequel il y a, non pas science, s simplement sensation. Quand je dis sensation, je ntends pas celle des choses purement individuelles; s j'entends cette espèce de sensation qui nous fait senpar exemple, dans les mathématiques, que le dernier nent des figures planes, c'est le triangle auquel on est traint de s'arrêter. C'est à ce genre de sensation que apporte davantage la prudence, bien qu'elle en soit re une espèce différente.

pour justifier cette digression : semble pas suffisamment ame-

Donc évidemment. L'idée est mais elle ne ressort pas comme sion des développements qui ent. — *Le terme inférieur et* -. Tandis qu'au contraire la cherche toujours à s'élever mes les plus généraux. *L'entendement s'applique aux limites.* C'est-à-dire aux principes évidents par eux-mêmes, qui sont les éléments de toute démonstration, et au-delà desquels il n'est plus possible de remonter. Voir les Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, et le Traité de l'Ame, livre III, ch. 4. — *Cette espèce de sensation.* Malgré cette atténuation, l'expression d'Aristote n'est pas fort exacte; et la sensation n'a rien à faire en mathématiques.

CHAPITRE VII.

De la délibération : caractère de la sage délibération ; elle diffère de la science ; elle suppose toujours une recherche et un calcul ; elle n'est pas non plus un hasard ni la simple opinion. — Définition de la sage délibération : c'est un jugement droit appliqué à ce qui est vraiment utile ; elle peut être absolue, ou spéciale.

§ 1. Il ne faut pas confondre examiner et délibérer, bien que délibérer ce soit examiner quelque chose. Mais quels sont les caractères d'une bonne et sage délibération ? Est-elle une science d'un certain genre, une opinion, une rencontre heureuse, ou quelqu'autre chose encore que tout cela ? Voilà ce qu'il nous faut étudier.

§ 2. D'abord, elle n'est certes pas une science, puisqu'on n'a plus à chercher quand on sait. Mais une délibération, quelque bonne et sage qu'elle soit, est toujours une délibération, et celui qui délibère cherche encore et calcule. On ne peut pas dire non plus que la sage délibération soit un heureux hasard, une heureuse rencontre ; car la rencontre heureuse que fait l'esprit, n'admet point de raisonnement. C'est quelque chose d'instantané, tandis que, quand on délibère, on y met souvent beaucoup de temps ; et l'on dit ordinairement que, s'il faut exécuter

Ch. VII. Gr. Morale, livre II, ch. 3 ; Morale à Eudème, livre V, ch. 7.

§ 1. *Une bonne et sage délibération.* J'ai dû mettre ces deux épithètes pour rendre le mot grec dans toute sa force.

§ 2. *On n'a plus à chercher quand on sait.* Parce qu'on est arrivé à la

rapidement la résolution qu'on a prise après délibération, il faut délibérer avec lenteur et maturité. § 3. La sagacité d'esprit est encore autre chose que la sage délibération; et la sagacité se rapproche beaucoup de la rencontre heureuse. La sage délibération ne se confond pas davantage avec la simple opinion. Mais comme celui qui délibère mal se trompe et s'écarte du droit chemin, tandis que celui qui délibère bien délibère selon la droite raison, on peut dire que la sage délibération est une sorte de redressement et de rectitude, qui d'ailleurs n'est ni le redressement de la science ni celui de l'opinion. D'abord, la science n'a pas besoin qu'on la redresse, pas plus qu'elle ne commet d'erreur. Mais la vérité est la rectitude de l'opinion; et l'on a déjà tout arrêté dans son esprit sur l'objet dont on s'est fait une opinion. Néanmoins, comme il ne peut y avoir de sage délibération sans raisonnement, reste donc qu'elle soit un acte raisonné d'intelligence, car ce n'est pas tout à fait encore une affirmation. De son côté, l'opinion n'est plus un examen de l'esprit; elle est déjà comme une affirmation assez précise, tandis que celui qui délibère, bien ou mal d'ailleurs, cherche toujours, je le répète, quelque chose et calcule en raisonnant. § 4. En un mot, la délibération sage et bonne est en quelque sorte la rectitude de la volonté et de la

causé, et que l'esprit est pleinement satisfait.

§ 3. *La sagacité d'esprit.* Ou la présence d'esprit. Voir les Derniers Analytiques, livre I, ch. 34, p. 185 de ma traduction. — *Avec la simple opinion.* Toutes les idées qui suivent sont bien subtiles et souvent obscures, comme l'ont remarqué tous les commentateurs. Elles sont d'ailleurs assez éloignées du sujet qu'Aristote se propose de traiter; et cette digression paraît aussi longue qu'elle est peu nécessaire.

simple délibération. Aussi, pour la bien comprendre, il nous faudrait étudier premièrement ce que c'est que la délibération en elle-même, et à quoi elle s'applique. Mais ce mot de rectitude peut s'entendre en plusieurs sens, et il est clair que toutes les acceptions qu'il a ne peuvent convenir ici. Ainsi, le débauché et le méchant pourront fort bien trouver par le raisonnement auquel ils se livrent la solution qu'ils se sont proposé de découvrir ; et par conséquent, leur délibération aura été pleine de rectitude, en dépit du mal considérable qu'ils se seront fait. Or, il semble que le résultat d'une sage délibération doit être toujours quelque chose de bon, puisque la sage délibération est cette rectitude de la délibération qui découvre et atteint toujours le bien. § 5. Mais, d'une autre part, on peut aussi arriver au bien, même par un faux raisonnement, et rencontrer précisément ce qu'il fallait faire, sans avoir employé le moyen légitime. Alors, le terme moyen est faux; et par suite, ce n'est pas là encore la sage délibération, puisque si l'on atteint le but qu'il faut atteindre, on n'a pas pris cependant la route qu'il fallait prendre. § 6. De plus, tout en réussissant, celui-ci met beaucoup trop de temps à délibérer ; celui-là au contraire prend un

§ 4. *De la simple délibération,* J'ai dû faire cette répétition qui est dans le texte. — *Mais ce mot de rectitude.* Nouvelle digression ; l'exemple que donne Aristote éclaircit du reste très-bien sa pensée. Le but que poursuit le débauché est mauvais ; mais son raisonnement pour l'atteindre peut être fort bon.

§ 5. *Mais d'une autre part.* Au lieu de se proposer le mal, on peut se proposer le bien ; on peut même l'atteindre ; mais le moyen qu'on emploie n'est pas celui dont il eût fallu se servir.

§ 6. *Celui-ci met beaucoup trop de temps.* Observations sans doute très justes ; mais qui prolongent inutilement cette discussion, qui est pleine de répétitions.

en un instant. Ni d'un côté ni de l'autre, ce n'est là encore la sage délibération. Elle est en ce qui de nos intérêts, la rectitude à distinguer le but que devons poursuivre, le moyen qu'il convient d'emr, et le temps auquel il faut que nous agissions. § 7. , il se peut qu'on prenne une sage résolution, soit manière absolue et générale, soit d'une manière ale pour quelque fin particulière. La délibération qui bsolument sage, est celle qui règle la conduite de me sur la fin suprême et absolue de la vie humaine; e est celle qui ne se règle que sur le but particulier e poursuit. Mais si la sage délibération est le pri- des gens sensés et prudents, il s'ensuit que la sage ération est la rectitude du jugement appliquée à un tile, dont la prudence est une conception exacte et

Sur *la fin suprême et absolue* ch. 1, § 6, la théorie du bien su- *rie*. Voir plus haut livre I, prême.

CHAPITRE VIII.

De l'intelligence ou compréhension, et de l'inintelligence. L'intelligence ne se confond pas avec la science ni avec l'opinion; elle s'applique aux mêmes objets que la prudence; elle se manifeste surtout dans la rapidité à apprendre et à comprendre les choses. — Du bon sens.

§ 1. On peut distinguer encore l'intelligence à comprendre les choses, et l'inintelligence, deux qualités différentes qui font qu'on appelle les uns des hommes intelligents, et les autres, des hommes inintelligents. L'intelligence, qui comprend les choses, ne peut pas du tout se confondre ni avec la science ni avec l'opinion; car autrement tous les hommes sans exception seraient intelligents. Mais on ne peut pas non plus la confondre avec une des sciences particulières, et, par exemple, avec la médecine, car alors elle s'occuperait des choses qui se rapportent à la santé; ni avec la géométrie, car alors elle étudierait les propriétés des grandeurs. L'intelligence, au

Ch. VIII. Gr. Morale, livre II, ch. 3; Morale à Eudème, livre V, ch. 8.

§ 1. *L'intelligence à comprendre les choses.* J'ai dû prendre le mot d'intelligence, bien qu'il ait été employé déjà dans un sens différent, parce qu'il me fournissait son contraire : « inintelligence; » et que cette opposition, qui est également dans les mots grecs, était indispensable. — *A comprendre les choses.* J'ai ajouté ces mots pour rendre en partie la composition même du mot qui est dans le texte. — *Tous les hommes.* Parce que tous savent quelque chose, ou tout au moins ont les lumières que donne la simple opinion. — *Au*

sens restreint où nous l'entendons ici, ne s'applique pas davantage aux choses éternelles et immuables, ni à aucune de ces choses qui doivent naître et périr. Elle ne s'applique qu'aux choses sur lesquelles il peut y avoir doute et délibération. § 2. Ainsi, elle s'occupe des mêmes objets que la prudence; et cependant, l'intelligence qui comprend les choses, et la prudence ne sont pas des facultés identiques. La prudence est en quelque sorte impérative, puisque son but est de prescrire ce qu'il faut ou ne faut pas faire; l'intelligence au contraire est purement critique, et elle se borne à juger. Voilà pourquoi comprendre les choses se confond avec les bien comprendre; et pourquoi les hommes qu'on appelle intelligents, sont ceux qui ont une intelligence exacte des choses qui les intéressent. § 3. L'intelligence d'ailleurs ne consiste pas à avoir ou à acquérir de la prudence. Mais de même que quand on apprend une chose, on dit qu'on la comprend, qu'on en a l'intelligence, du moment qu'on peut appliquer la science qu'on possède; de même l'intelligence ne consiste qu'à se servir de son bon sens, de l'opinion, pour juger les choses auxquelles la prudence s'applique, quand on entend un autre vous les dire; et à les juger convenablement; car les juger convenablement, c'est les bien juger. Aussi dans la langue grecque, le nom de compréhension ou d'intelligence, c'est-à-dire le

sens restreint où nous l'entendons ici. Phrase incidente que j'ai cru devoir ajouter.

§ 2. *Elle s'occupe des mêmes choses que la prudence.* Seulement la prudence agit, tandis que l'intelligence se borne à comprendre et qu'elle n'agit pas.

§ 3. *Aussi dans la langue grecque.* J'ai dû paraphraser le texte, comme dans plusieurs autres passages analogues à celui-ci.

nom de cette qualité qui fait dire des gens qu'ils sont vraiment intelligents, vient du nom de cette intelligence des choses qu'on montre en apprenant; car très-souvent nous confondons apprendre et comprendre.

§ 4. Quant à ce qu'on appelle le sens, et ce qui fait qu'on dit d'un homme qu'il est homme de bon sens, qu'il a du sens, c'est simplement le droit jugement d'un homme parfaitement honnête. Une preuve, c'est que, dans la langue grecque, on désigne par des mots presque pareils, et l'homme honnête et l'homme qui, entrant dans le sens des autres, est porté à leur pardonner, parce qu'il est honnête et convenable dans certains cas d'éprouver l'indulgence qui pardonne les fautes. Or, l'indulgence légitime n'est guère que le sens judicieux et droit de l'honnête; et le sens droit de l'honnête ne signifie que le sens de la vérité.

§ 4. *Par des mots presque pareils.* Les mots sont assez semblables; mais les idées sont fort différentes. On peut être parfaitement honnête, et n'avoir aucune indulgence. Les exemples ne seraient point rares.

CHAPITRE IX.

Toutes les vertus intellectuelles tendent au même but : elles s'appliquent toutes à l'action, c'est-à-dire, aux termes inférieurs et derniers. Elles sont en général des dons de la nature, et elles ne peuvent point s'acquérir. Elles se produisent et s'accroissent avec l'âge. — Importance qu'il faut attacher à l'avis des personnes expérimentées et des vieillards.

§ 1. Toutes les qualités que nous venons d'étudier, c'est-à-dire le bon sens, l'intelligence ou capacité de bien comprendre les choses, la prudence et l'entendement tendent au même but. On ne doit pas s'en étonner, si l'on remarque que l'on dit des mêmes individus indifféremment qu'ils ont du bon sens et de l'entendement, ou encore qu'ils sont prudents et qu'ils sont intelligents. Toutes ces facultés en effet s'appliquent indistinctement aux termes extrêmes et aux faits particuliers. Quand un homme

Ch. IX. Morale à Eudème, livre V, ch. 9.

§ 1. *Ou capacité de bien comprendre les choses.* Paraphrase du mot précédent. — *Et l'entendement.* Ces nuances sont beaucoup moins claires en français que sans doute elles ne le sont en grec ; et il est difficile, par exemple, de distinguer l'intelligence de l'entendement, si ce n'est que l'entendement est encore plus étendu. Mais il ressort de ce résumé et des développements qui précèdent, qu'Aristote ne reconnaît guères que quatre ou cinq vertus intellectuelles. — *Aux termes extrêmes.* Aristote explique lui-même cette expression, en disant que par les termes extrêmes, il entend les faits particuliers. Ceci du reste semble contredire toutes les autres théories sur l'entendement, qui s'applique toujours et exclusivement aux termes les plus élevés, aux principes. Aristote paraît un peu plus

montre du jugement dans les choses qui sont du domaine de la prudence, c'est qu'il est intelligent, qu'il a du bon sens, et qu'au besoin il sait être indulgent et pardonner; car les procédés honnêtes et bienveillants sont ceux qu'emploient tous les hommes vraiment bons, dans leurs relations avec les autres hommes.

§ 2. Toutes les actions que nous pouvons faire, s'appliquent jamais qu'à des faits particuliers, c'est-à-dire aux termes extrêmes ; et ce sont eux précisément que doit connaître l'homme doué de prudence. L'intelligence qui comprend les choses, ainsi que le bon sens, concerne uniquement les choses où nous devons agir; c'est là ce que j'appelle les termes derniers et extrêmes. § 3. Quant à l'entendement, il s'applique aux extrêmes en l'un et l'autre sens; car l'entendement peut aller également et aux termes supérieurs et premiers, et descend aux derniers termes ; ce que ne peut pas faire le raisonnement. Ainsi, dans les démonstrations, l'entendement considère les termes immuables et premiers, tandis que le raisonnement, s'occupant des cas où il est question d'agir, ne considère que le terme dernier, c'est-à-dire le possible et l'autre proposition qui dérive d'une proposition plus haute. Car ces propositions inférieures sont les principes

bas sentir lui-même cette contradiction, sans d'ailleurs l'éviter, puisqu'il sera forcé de dire que l'entendement peut s'appliquer aussi aux faits particuliers. — *Qu'il sait être indulgent et pardonner.* Répétition de la fin du chapitre précédent.

§ 2. *C'est-à-dire aux termes extrêmes.* J'ai ajouté ceci conformément à ce qui a été établi plus haut, et à ce qui suit.

§ 3. *En l'un et l'autre sens.* Ceci est en contradiction formelle avec la doctrine des Derniers Analytiques et du Traité de l'Ame. Suivant cette doctrine, l'entendement s'applique uniquement aux principes.—*L'autre proposition.* C'est-à-dire, la mineure,

même et les causes du but que l'on poursuit en agissant, puisque l'universel n'est jamais que le résultat des faits particuliers. § 4. Il faut donc avoir d'abord la sensation de ces faits, et c'est cette sensation qui constitue ensuite l'entendement. C'est ce qui fait que ces qualités dont nous venons de parler, semblent purement des dons de la nature. Ce n'est jamais la nature qui fait qu'on est savant et sage; mais c'est elle qui nous donne bon sens, pénétration d'esprit et entendement. § 5. Ce qui prouve bien ceci, c'est que nous croyons même que ces facultés correspondent aux différents âges de la vie; nous croyons que tel ou tel âge a la raison et le jugement en partage, comme si la nature était seule à nos yeux capable de nous les procurer. Voilà encore pourquoi l'entendement est tout ensemble principe et fin; car ce sont là les éléments d'où les démonstrations dérivent, et auxquels elles s'appliquent.

Une autre conséquence de ceci, c'est qu'il faut attacher tout autant d'importance aux simples assertions et aux opinions des gens d'expérience, d'âge, ou de prudence, tout indémontrées qu'elles sont, qu'on en attache aux

qui sort de la majeure, dont elle n'est qu'un cas particulier. — *Le résultat des faits particuliers.* Voir la théorie de la formation de l'universel, Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, page 291 de ma traduction.

§ 4. *Et c'est cette sensation.* Dans les Derniers Analytiques, Aristote ne tire pas aussi nettement l'universel de la sensation; en d'autres termes, il y est beaucoup moins sensualiste qu'il ne l'est ici. — *Purement des dons de la nature.* Différence essentielle qui les sépare des vertus morales, ces dernières étant surtout le résultat de l'habitude.

§ 5. *Voilà encore pourquoi.* Cette phrase ne paraît pas ici à sa place, et elle semble interrompre la suite des idées, qui recommence à la phrase suivante. — *Une autre conséquence.* Ceci fait suite à l'avant-dernière

démonstrations les plus régulières, parce qu'ils ont l'œil de l'expérience pour découvrir et voir les principes.

§ 6. Voilà ce que nous avions à dire pour expliquer la nature de la sagesse et de la prudence, pour montrer les objets auxquels l'une et l'autre s'appliquent, et pour faire voir que chacune est la vertu spéciale d'une partie différente de l'âme.

CHAPITRE X.

De l'utilité pratique des vertus intellectuelles. Comparaison de la sagesse et de la prudence. La sagesse n'a pas pour but spécial le bonheur; la prudence éclaire l'homme sur les moyens d'arriver au bonheur; mais en réalité elle ne le rend pas plus habile à se l'assurer. La sagesse et la prudence contribuent cependant au bonheur de l'homme, ainsi que la vertu, en assignant un louable but à ses efforts. — De l'habileté dans la conduite de la vie; ses rapports à la prudence; il n'y a pas de prudence sans vertu.

§ 1. On pourrait se demander aussi à quoi ces qualités sont utiles. Ainsi, la sagesse ne considère jamais les

phrase et non à la dernière. L'observation est du reste parfaitement juste. — *L'œil de l'expérience.* Expression très-remarquable.

§ 6. *La nature de la sagesse et de la prudence.* Ce résumé ne s'applique qu'à deux vertus intellectuelles, tandis qu'Aristote vient d'en reconnaître davantage.

Ch. X. Morale à Eudème, L. V, ch. 10.

§ 1. *A quoi ces qualités sont utiles.* Il semble que cette question se résout d'elle-même. Il est évident, sans qu'il y ait besoin d'explication, que les

moyens de rendre l'homme heureux; car elle ne cherche pas à rien produire. Quant à la prudence, elle possède bien, si l'on veut, ces moyens. Mais en vue de quoi en a-t-on vraiment besoin? La prudence sans doute s'applique à ce qui est juste, à ce qui est beau, et de plus à ce qui est bon pour l'homme; et c'est là précisément tout ce que l'homme vertueux doit faire. Mais pour savoir toutes ces règles, nous n'en sommes pas du tout plus habiles à les pratiquer, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que les vertus soient de simples aptitudes morales. C'est comme pour les exercices et les remèdes qui assurent au corps la santé et la vigueur : ils ne sont rien tant qu'on ne les fait pas réellement, et qu'on n'en parle que comme conséquences possibles d'une certaine aptitude; car nous ne sommes pas en réalité mieux portants ni plus forts, parce que nous possédons simplement la science de la médecine ou de la gymnastique. § 2. S'il ne suffit pas pour appeler un homme prudent, qu'il ait la connaissance des choses qui constituent la prudence, mais si pour mériter ce titre, il doit être efficacement prudent, il s'en suit que la prudence ne serait utile en rien aux hommes qui sont

vertus intellectuelles, qu'a définies Aristote, sont éminemment utiles à l'homme. Ce qu'on peut demander, c'est de savoir précisément quelle est l'utilité spéciale et distincte de chacune de ces vertus. C'est là sans doute ce qu'a voulu dire Aristote, comme le prouve le développement de tout le chapitre; mais l'expression n'est pas assez claire. — *Les moyens de rendre l'homme heureux.* La sagesse ne fait qu'instruire son esprit. Voir dans la Politique, livre I, ch. 4, page 40 de ma traduction, l'anecdote relative à Thalès. — *Plus habiles à les pratiquer.* Il semble au contraire, d'après toutes les théories qui précèdent, que la prudence est surtout une vertu pratique. — *Comme nous l'avons dit.* Livre II, ch. 1, § 3.

§ 2. *Qu'il ait la connaissance.* Et s'il faut encore qu'il les applique. — *Ne serait utile en rien.* Par la raison qu'Aristote en donne un peu plus

vertueux, pas plus qu'elle ne le serait à ceux-là même qui ne la possèdent pas. En effet il n'importe pas qu'ils aient personnellement de la prudence, ou qu'ils se laissent guider aux avis de ceux qui en ont. Cette obéissance à la direction d'autrui peut nous suffire comme pour la santé ; et tout en voulant nous bien porter, nous ne nous mettons pas à apprendre la médecine. § 3. Ajoutez qu'il serait fort étrange que la prudence, tout en étant au-dessous de la sagesse, en fût cependant la directrice et la maîtresse; car c'est la faculté agissante et productrice qui doit commander et ordonner dans chaque cas particulier.

Mais étudions de plus près ces deux vertus, et approfondissons les questions que nous avons simplement posées jusqu'ici.

§ 4. D'abord, nous disons que nécessairement elles sont par elles-mêmes désirables, puisqu'elles sont l'une et l'autre des vertus de l'une et l'autre partie de l'âme; et si elles ne peuvent rien produire, c'est qu'aucune de ces

bas. On peut faire des actes de prudence, qu'un autre vous inspire et vous impose, sans être prudent personnellement. Mais il ne s'en suit pas que la prudence ne soit pas utile. — *Il n'importe pas.* Il semble au contraire que ceci est de la plus haute importance; car autrement l'homme a moins de responsabilité, s'il n'agit jamais que par les conseils d'autrui. La comparaison que fait Aristote avec la médecine n'a rien d'exact. La médecine est une science, et n'est pas une vertu.

§ 3. *En fût cependant la directrice.* Conséquence peu rigoureuse. Si la prudence s'applique à d'autres choses que la sagesse, elle peut bien diriger la sagesse relativement à ces choses, tout en étant au-dessous d'elle. — *Simplement posées jusqu'ici.* Les discussions antérieures semblaient déjà cependant fort approfondies, si ce n'est très-claires. Il est probable qu'en tout ceci le texte a été altéré.

§ 4. *L'une et l'autre partie de l'âme.* C'est-à-dire, la partie douée de raison ; et la partie qui, sans être douée de raison, est capable d'obéir à la raison quand on la lui montre.

parties de l'âme ne peut produire davantage. § 5. Ensuite, si l'on soutient qu'elles produisent, ce n'est pas comme la médecine produit la santé, mais comme la santé elle-même produit la santé. C'est ainsi que la sagesse fait le bonheur ; car étant une partie de la vertu totale, elle rend l'homme heureux par cela seul qu'elle est possédée par lui, et qu'elle est actuellement en lui. § 6. De plus, l'œuvre propre de l'homme ne s'accomplit que grâce à la prudence et à la vertu morale. La vertu fait que le but qu'il poursuit est bon, et la prudence fait que les moyens qui doivent y conduire le sont également. Il est bien clair d'ailleurs que la quatrième partie de l'âme, c'est-à-dire, la partie nutritive, ne saurait avoir de vertu pareille ; car il ne dépend point de cette partie inférieure d'agir ou de ne pas agir en quoi que ce soit.

§ 7. Quant à ce ce que nous venons de dire, que la prudence ne fait pas que l'homme pratique davantage le bien et le juste, il faut prouver cette assertion, en reprenant les choses d'un peu plus haut, et en posant le principe qui suit : de même que nous disons de certaines gens qui font des choses justes, qu'ils ne sont pas cependant encore réellement justes, par exemple, quand des gens observent

— *Ne peuvent produire davantage.* C'est-à-dire qu'elles ne sont pas pratiques ni actives. C'est la volonté seule qui agit.

§ 5. *La santé elle-même produit la santé.* Idée assez obscure, et que le développement qui suit n'explique pas encore suffisamment.

§ 6. *L'œuvre propre de l'homme.* Voir plus haut livre I, ch. 4, § 10.— *Il est bien clair... la partie nutritive.* Ceci est tellement clair en effet qu'il n'y avait pas besoin de le dire. On peut ajouter que cette pensée ne se rattache point à ce qui précède. Voir pour la partie nutritive de l'âme, le Traité de l'âme, livre II, ch. 4, page 186 de ma traduction.

§ 7. *Ce que nous venons de dire.* Un peu plus haut dans ce chapitre.

toutes les prescriptions des lois, ou malgré eux, ou en les ignorant, ou par telle autre cause, et non pas en vue de ces prescriptions elles-mêmes, faisant d'ailleurs tout ce qu'il faut et tout ce qu'un homme vertueux doit faire ; de même aussi, ce me semble, il faut agir en toute occasion avec une certaine disposition morale pour être vraiment vertueux. J'entends qu'on doit agir par son libre choix, et en ne se déterminant que par la nature des actes mêmes qu'on accomplit. § 8. Or, c'est la vertu qui rend ce choix louable et bon. Mais tout ce qui est fait en conséquence de ce choix préalable n'appartient plus à la vertu ; c'est le domaine d'une autre faculté. Du reste ce sujet vaut la peine qu'on y insiste afin de l'éclaircir davantage. § 9. Il existe dans l'homme une faculté qu'on appelle habileté, ou adresse, et qui a pour mission spéciale de faire tout ce qui concourt au but qu'on s'est proposé, et de procurer tous les moyens nécessaires pour l'atteindre. Si le but est bon, cette faculté est très-louable ; s'il est mauvais, l'habileté devient de la fourberie. Aussi avons-nous grand soin de dire en parlant des gens prudents qu'ils sont habiles, et non pas qu'ils sont fourbes. § 10. La prudence n'est pas tout à fait cette faculté même ; seulement, elle ne saurait exister sans cette

§ 1. — *Avec une certaine disposition morale.* C'est-à-dire, en pleine connaissance de cause, et par l'amour seul du bien.

§ 8. *Or c'est la vertu.* Aristote n'a nulle part défini avec plus de précision ce qu'il entend par la vertu. — *D'une autre faculté.* La prudence, par exemple.

§ 9. *Habileté ou adresse.* C'est une nouvelle faculté, dont Aristote n'a pour ainsi dire point parlé jusqu'ici, et à laquelle il fait jouer un rôle considérable. J'ai dû employer deux mots pour rendre la force du mot grec ; mais notre langue ne m'a pas offert d'équivalents exacts.

§ 10. *N'est pas tout à fait cette faculté même.* Parce que la prudence n'agit pas. — *Sans cette faculté.* Elle

faculté. Mais jamais non plus la prudence, cet œil de l'âme, ne peut être tout ce qu'elle doit être sans la vertu, ainsi que je l'ai dit et qu'on peut aisément l'observer. Ce sont les raisonnements de notre esprit qui renferment le principe des actes que nous accomplissons plus tard : « Puis-» que, disons-nous toujours, telle chose est, que nous de-» vons nous proposer, et que de plus celle-ci est à nos » yeux la meilleure possible, etc., etc. » Cette chose est d'ailleurs, en réalité, n'importe laquelle ; et par exemple, c'est la première que le hasard nous ait offerte. Mais la décision à prendre n'apparaît jamais dans toute sa clarté qu'à l'homme vertueux. Le vice pervertit la raison, et nous induit en erreur sur les principes qui doivent diriger nos actions. La conséquence évidente de tout ceci, c'est qu'il est impossible d'être réellement prudent, quand on n'est pas vertueux.

resterait sans elle inactive et inutile. — *La prudence, cet œil de l'âme.* Expression peut-être un peu recherchée, dont Platon s'est aussi servi, et qu'Aristote a répétée plus d'une fois. — *Ainsi que je l'ai dit.* Un peu plus haut, dans ce chapitre même, § 3. — *Puisque, disons-nous toujours.* C'est le commencement d'un raisonnement qu'Aristote n'achève pas ; c'est comme le syllogisme de l'action. Voir le Traité du Mouvement dans les animaux, ch. 7, page 258 de ma traduction. — *Le vice pervertit la raison...* Maximes admirables et toutes Platoniciennes. — *La conséquence évidente.* Conclusion qui ne se rattache pas assez étroitement à tout ce qui précède. Le texte est peut-être encore altéré.

CHAPITRE XI.

Des vertus naturelles : les vertus que nous tenons de la nature ne sont pas à proprement parler des vertus, tant que nous ne les avons pas éclairées par la raison et fortifiées par une habitude volontaire. Théorie de Socrate en partie vraie, en partie fausse, sur la nature de la vertu. — La vertu ne peut pas se confondre avec la raison; mais sans raison, il n'y a pas de vertu. La prudence est d'ailleurs inférieure à la sagesse, et ne travaille que pour elle.

§ 1. Ces considérations nous ramènent à étudier la vertu sous un nouveau point de vue. On peut la distinguer en vertu acquise, et en vertu naturelle et spontanée; et l'on verra que les rapports de la première à la seconde sont à peu près les mêmes que ceux de la prudence à l'habileté. Ces deux espèces de vertu ne sont pas identiques; seulement elles se ressemblent; et c'est là aussi le rapport de la vertu que la nature même nous inspire, à la vertu proprement dite. Tout le monde croit en effet que chacune des qualités morales que nous possédons, se trouve en

Ch. XI. Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 11.

§ 1. *Vertu acquise.* On pourrait dire que c'est la vertu morale; *vertu naturelle*, que c'est la vertu intellectuelle. La distinction est ici moins tranchée, et Aristote veut dire seulement que dans la vertu il y a deux parts différentes, d'abord la disposition que nous donne la nature, puis la qualité que nous acquiert l'habitude. Voir un peu plus loin, et aussi plus haut, livre II, ch. 1, § 3. — *Elles se ressemblent.* Ce rapprochement ne paraît pas rendre la pensée plus claire. — *La vertu proprement dite.* Parce que la vertu est essentiellement volontaire, et que nous ne

[ue mesure en nous par la seule influence de la na- Ainsi, nous sommes disposés à devenir équitables et s, sages et courageux, et à développer d'autres vertus, e premier moment de notre naissance; mais cepen- nous n'en cherchons pas moins quelqu'autre chose :e, c'est-à-dire, la vertu proprement dite. Nous vou- que toutes ces qualités soient en nous autrement que ıture ne les y a mises, attendu que les dispositions ment naturelles peuvent se trouver dans les enfants sque dans les animaux. Mais privées du secours de ендement, elles n'y semblent guères faites que pour :. La moindre observation suffit pour le voir, et pour naître qu'il en est ici comme d'un corps très-lourd s'il marche sans regarder, peut faire les plus lourdes es parce que la vue lui fait défaut. § 2. Mais quand nt est doué d'entendement, cela fait dès-lors une de différence dans sa manière d'agir. Sa disposition ıle, tout en restant pareille, deviendra de la vertu dans ns propre du mot. Ainsi donc, on peut dire que, de ıe que pour cette partie de l'âme qui n'a que la simple ion en partage, il y a deux qualités distinctes, l'habi- et la prudence; de même il y en a deux pour la partie ıle : l'une qui est la vertu purement naturelle et spon- e, et l'autre qui est la vertu proprement dite; et cette ı supérieure ne se produit pas sans la réflexion et la ience. § 3. Voilà pourquoi on a pu prétendre que es les vertus intellectuelles n'étaient au fond que

es pour rien dans les dispo- qui ne nous viennent que de ıre toute seule.

§ 2. *Mais quand l'agent est doué d'entendement.* Et d'une volonté libre. Voir plus haut la théorie de

des espèces diverses de la prudence; et Socrate avait en partie raison, et tort en partie, dans ses analyses. Il se trompait en croyant que toutes les vertus ne sont que des espèces diverses de prudence; mais il avait raison de dire qu'elles n'existent pas sans la prudence et la réflexion. § 4. Ce qui le prouve bien, c'est qu'aujourd'hui, quand on définit la vertu, on ne manque plus, en disant qu'elle est une habitude morale, d'ajouter à quoi cette habitude se rapporte, c'est-à-dire, l'habitude conforme à la droite raison. Or, conforme à la droite raison, ne veut dire que conforme à la prudence. Ainsi, tout le monde semble avoir deviné en quelque sorte que cette disposition morale qui est conforme à la prudence, est la vraie vertu. § 5. Il faut toutefois étendre un peu cette définition en la modifiant. La vertu n'est pas seulement la disposition morale qui est conforme à la droite raison, c'est aussi la disposition morale qui applique la droite raison qu'elle possède; et la droite raison, sous ce point de vue, c'est justement, je le repète, la prudence. En un mot, Socrate pensait que les vertus étaient toutes des espèces diverses de raison;

la volonté, livre III, ch. VI, § 1.

§ 3. *Socrate avait en partie raison.* Il me serait bien difficile de dire précisément à quel dialogue de Platon Aristote veut faire allusion. La question de la nature de la vertu est surtout discutée dans le Ménon et dans la République, livre IV. Mais je n'y trouve point l'opinion spéciale qui est critiquée ici. Je ne l'ai pas non plus rencontrée dans les Mémoires de Xénophon sur Socrate. Il n'est pas probable cependant qu'Aristote se trompe; et l'on doit regarder comme une des théories de Socrate celle qu'Aristote lui attribue dans ce passage.

§ 4. *Aujourd'hui.* M. Fritsch, page 147 de son édition de la Morale à Eudème, croit que ce mot veut dire: « aujourd'hui que domine le péripatétisme à l'exclusion de l'école académique. » — *Conforme à la droite raison.* C'est la définition qu'adopte Aristote lui-même, et qu'il a donnée plus haut, livre I, ch. 4. § 14.

car d'après lui, elles étaient toutes des espèces de sciences ; et quant à nous, nous pensons qu'il n'y a pas de vertu qui ne soit accompagnée de la raison.

§ 6. Il demeure donc évident, d'après tout ce qui vient d'être dit, qu'on ne peut pas, à proprement parler, être bon sans prudence, et qu'on ne saurait être prudent sans vertu morale. Ces considérations nous serviront encore à juger cette théorie qui soutient « que les vertus peuvent » être séparées les unes des autres, puisque un seul et » même individu, quelques dons que lui ait faits la nature, » ne les possède jamais toutes sans exception ; et qu'il » peut déjà avoir l'une, sans avoir encore l'autre. » Cette remarque, il faut le dire, est vraie pour les vertus purement naturelles ; mais elle ne l'est plus pour ces autres vertus qui font que l'homme qui les possède, peut être appelé absolument bon ; car cet homme aura toutes les vertus, du moment qu'il aura la prudence, qui à elle seule les comprend toutes. § 7. Il est donc certain encore que cette haute vertu, dût-elle n'être pratique en rien dans la vie, ne nous en serait pas moins nécessaire, puisqu'elle est la

§ 5. *Des espèces de sciences.* Socrate ne paraît pas avoir la pensée que lui prête Aristote. Dans le Ménon, par exemple, il soutient que la vertu n'est pas une science, puisqu'elle ne peut pas s'enseigner. La même doctrine reparaît dans le Protagoras, et dans plusieurs autres dialogues. — *Quant à nous.* M. Fritzsch, page 148 de son édition de la Morale à Eudème, croit que ceci veut dire : « Nous autres péripatéticiens. » — *Qui ne soit accompagnée de la raison.* La différence qu'Aristote veut établir entre sa doctrine et celle de son maître, c'est que selon lui la raison est une faculté distincte de la vertu, et qu'elle doit la guider.

§ 6. *A juger cette théorie.* Il est probable que c'est une théorie de Platon, qui d'ailleurs ne l'a pas formellement exprimée, du moins dans ses dialogues parvenus jusqu'à nous. — *Qui à elle seule les comprend toutes.*

vertu propre d'une des parties de l'âme; et qu'il n'y a plus de choix raisonnable de notre volonté sans la dence, qu'il n'y en a sans la vertu, celle-ci étant le même que nous devons poursuivre, et celle-là nous fa faire tout ce qu'il faut pour atteindre ce but. § 8. Mais utile qu'est la prudence, on ne peut pas dire qu'elle do souverainement la sagesse, et cette partie de notre qui vaut mieux qu'elle. Tout de même que la médecine plus, ne dispose pas souverainement de la santé, et sans en faire elle-même usage, elle se borne à découvr moyens de nous l'assurer. Son rôle est de prescrire tain régime en vue de la santé; mais elle ne prescrit r la santé elle-même. Enfin, attribuer cette supériorité prudence, c'est comme si l'on prétendait qne la poli commande même aux Dieux, parce que c'est elle qui mande sans exception tout ce qui se fait dans l'État.

Ceci semble contredire ce qui vient d'être affirmé un peu plus haut, en réponse aux théories de Socrate.

§ 7. *D'une des parties de l'âme.* Non de la partie raisonnable, mais de la partie qui peut obéir à la raison.

§ 8. *Domine souverainement la sagesse.* Il est assez singulier qu'Aristote donne ici à la sagesse le rôle supérieur, du moins au point de vue moral où il s'est placé. Il recherche surtout le côté pratique, et il a déclaré que la sagesse ne sert en rien à la pratique de la vie. Il semblerait donc qu'il doit la placer à un rang inférieur. Mais comme la sagesse tient aux plus hautes facultés d tendement, il la met au-dessou prudence, quoique dans la co ordinaire des choses, elle n'ait ainsi dire, rien à faire. Ana lui semble supérieur à Péricl *Ne dispose pas souverainemen santé.* Peut-être faudrait-il dire : « de l'emploi de la s comme le prouve la suite. La cine se contente de rétablir la C'est ensuite à l'individu lui- d'employer les forces que le cin lui a rendues, comme bo semble. — *Rien à la santé même.* Développement et con tion de ce qui précède.

FIN DU LIVRE SIXIÈME.

LIVRE VII.

THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR.

CHAPITRE PREMIER.

Nouveau sujet d'études. Le vice, l'intempérance et la brutalité; la vertu contraire à la brutalité est un héroïsme presque divin; mot des Spartiates. — Méthode à suivre dans ces nouvelles recherches; d'abord exposer les faits et les opinions le plus généralement admises, et ensuite, discuter les questions controversées. — De la tempérance et de la fermeté à tout endurer; opinion reçue à ce sujet.

§ 1. A la suite de tout ce qui précède, il faut dire, en prenant un autre point de départ pour de nouvelles études, qu'il y a trois sortes d'écueils qu'en fait de mœurs on doit surtout éviter : c'est le vice, l'intempérance qui ne se maîtrise pas, et la grossièreté qui nous ravale au niveau des brutes. Les contraires de deux de ces trois termes sont de toute évidence : d'une part, la vertu est le contraire du vice; et d'autre part, la tempé-

Livre VII. Voir pour ce livre entier la Dissertation préliminaire.

Ch. I. Gr. Morale. livre II, ch. 6, 7 et 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 1.

§ 1. *La grossièreté qui nous ravale.* Il semble qu'elle peut être aussi comprise sous l'idée générale de l'intempérance, dont elle est le dernier excès. — *Au niveau des brutes.*

rance, qui nous assure la domination de nous mêmes, est le contraire de l'intempérance, qui nous l'ôte. Mais quant à la qualité qui est le contraire de la grossièreté brutale, le seul nom qui lui convienne, c'est de l'appeler une vertu surhumaine, héroïque et divine; et c'est là certainement la pensée d'Homère, lorsque, dans son poème, représente Priam louant la vertu accomplie d'Hector disant de lui :

« . . . . Il semblait plutôt être
» Le fils de quelque Dieu que le fils d'un mortel. »

Si donc il est vrai, comme on le dit, que les hommes s'élèvent au rang des Dieux par une prodigieuse vertu, ce serait évidemment une disposition morale de ce genre qu'on pourrait regarder comme l'opposé de la grossièreté brutale dont nous venons de parler. C'est qu'en effet le vice et la vertu n'appartiennent pas plus à la brute qu'ils n'appartiennent à Dieu; et si cette disposition héroïque est au-dessus de la vertu ordinaire, la grossièreté brutale est encore quelque chose de très-différent du vice lui-même. § 2. Sans doute, il est rare de trouver dans la vie un homme divin, pour prendre l'expression favorite des Spartiates, qui disent ordinairement en parlant de quelqu'un qu'ils admirent beaucoup : « C'est un homme divin; » mais l'homme brutal et complètement farouche

J'ai dû paraphraser le mot grec. — *Qui nous laisse la domination.....* Même remarque. — *Une vertu surhumaine.* Il paraît que c'est beaucoup dire, si l'on ne regarde qu'au défaut dont cette vertu est l'opposé. Homère, Iliade, chant 24, v. 259. — *A la brute..... à Dieu.* Voir une pensée tout à fait analogue dans la Politique, livre I, ch. 1, § 12, p. 9, de ma traduction, 2e édition.

§ 2. *L'expression favorite des*

n'est pas moins rare parmi les hommes ; et on ne le rencontre guère que chez les barbares. Quelquefois cette grossièreté brutale est le résultat des maladies et des infirmités ; et l'on réserve ce nom injurieux pour les hommes dont les vices dépassent toute mesure.

§ 3. Plus tard, nous aurons à dire quelques mots de cette triste disposition. Déjà nous avons antérieurement parlé du vice ; il ne nous reste donc ici qu'à traiter de l'intempérance, de la mollesse et de la débauche, en leur opposant la tempérance, qui sait maîtriser les passions, et la fermeté, qui sait tout endurer. Nous joindrons ces deux études ; car il ne faut pas croire que chacune de ces dispositions, bonnes ou mauvaises, se confondent tout à fait avec la vertu et le vice, ni qu'elles soient d'une espèce entièrement différente. § 4. En ceci, il faut faire comme dans toutes les autres recherches ; on établit d'abord les faits tels qu'on les observe, et après avoir posé les questions qu'ils soulèvent, on doit s'attacher à démontrer par cette méthode les opinions le plus généralement admises sur ces passions ; et si l'on ne peut enregistrer toutes les opinions, en indiquer au moins la plus grande partie et les principales. Car une fois qu'on a résolu les points vraiment difficiles, et qu'il ne reste plus que les points admis par tout le monde, on peut regarder le sujet comme suffisamment démontré.

Spartiates. Platon rappelle cette expression dans le Ménon, p. 230, trad. de M. Cousin.

§ 3. *Plus tard.* Dans ce même livre, ch. 5. — *Antérieurement.* Dans tout le cours de ce traité, en analysant les vertus et leurs contraires.

§ 4. *Comme dans toutes les autres recherches.* C'est la méthode générale d'Aristote. — *Les faits tels qu'on les observe.* Ou peut-être : « Tels qu'on les juge vulgairement. »

§ 5. Ainsi, il est admis que la tempérance qui se maîtrise et la fermeté qui sait tout supporter, sont incontestablement des qualités bonnes et dignes d'estime. L'intempérance et la mollesse, au contraire, sont des qualités mauvaises et blâmables. Pour tout le monde encore l'homme tempérant qui se domine est en même temps l'homme qui se tient constamment dans la raison, tandis que l'intempérant est aussi l'homme qui sort de la raison en la méconnaissant. L'intempérant se laisse emporter par sa passion, tout en sachant que ce qu'il fait est coupable; l'homme tempérant, au contraire, qui sait que les désirs dont est assiégé son cœur sont mauvais, se défend d'y céder, grâce à la raison. On regarde encore l'homme sage comme tempérant et ferme. Mais ici l'on cesse d'être d'accord; et si les uns reconnaissent l'homme ferme et tempérant pour complétement sage, il en est d'autres qui ne sont pas de cet avis. De même, si les uns appellent indifféremment le débauché intempérant, et l'intempérant débauché, il en est d'autres qui trouvent entre ces deux caractères une certaine dissemblance. § 6. Quant à la prudence, parfois, on dit qu'elle est incompatible avec l'intempérance; et parfois, on admet qu'il est possible que des gens prudents et habiles se laissent aller à l'intempérance. Enfin, ce mot d'intempérants peut s'étendre

§ 5. *Qui se maîtrise... qui sait tout supporter.* Paraphrases des mots du texte. — *L'on cesse d'être d'accord.* Ce dissentiment porte sur une nuance bien subtile. — *Une certaine dissemblance.* C'est que dans le débauché, il n'y a point de lutte morale avant la faute; l'intempérant au contraire sent qu'il fait mal, et il résiste autant qu'il peut.

§ 6. *Quant à la prudence.* Autre question assez subtile, et qui ne méritait peut-être pas d'être discutée avec autant d'étendue.

encore à ceux qui ne savent point maîtriser leur colère, leur ambition, leur avidité.

Voilà donc les opinions le plus généralement répandues sur ce sujet.

CHAPITRE II.

Explication de l'intempérance. On est intempérant tout en sachant qu'on l'est. — Réfutation de Socrate, qui soutient que le vice n'est jamais que le résultat de l'ignorance ; objections contre cette théorie. — Nuances diverses de la tempérance et de l'intempérance selon les cas. Le Néoptolème de Sophocle ; dangers des sophismes. De l'intempérance absolue et générale. — Fin des questions préliminaires sur l'intempérance.

§ 1. Une première question qu'on peut se faire ici, c'est de savoir comment il est possible qu'un homme, tout en jugeant sainement ce qu'il fait, se laisse emporter à l'intempérance. On soutient quelquefois, il est vrai, qu'il n'est pas possible que l'intempérant sache vraiment ce qu'il fait ; car il serait trop fort que, comme le croyait Socrate, il y eût quelque chose dans l'homme qui pût dominer la science, et l'entraîner à une dégradation digne du plus vil esclave. Socrate combattait absolument cette

Ch. II. Gr. Morale, livre II, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 2.

§ 1. *Une première question.* C'est en effet une question des plus importantes, et qui tient aux éléments les plus secrets et les plus intimes de la nature humaine. — *Socrate.* C'est une des théories les plus ordinaires et les plus graves dans Platon ; il y revient à vingt reprises. Le vice, selon

opinion que l'intempérant sait au juste ce qu'il fait, et niait la possibilité même de l'intempérance, en soutenant que personne n'agit sciemment contre le bien qu'il connaît, et qu'on ne s'en écarte jamais que par ignorance. § 2. Cette assertion est manifestement contraire à tous les faits, tels qu'ils se montrent à nous; et en admettant même que cette passion de l'intempérance soit simplement l'effet de l'ignorance, encore fallait-il se donner la peine d'expliquer le mode spécial d'ignorance dont on entend parler; car il est bien évident que l'intempérant, avant d'être aveuglé par la passion qu'il éprouve, ne pense pas qu'elle soit excusable. § 3. Il y a des gens qui acceptent certains points de cette théorie de Socrate, et qui en rejettent certains autres où ils ne s'accordent plus avec lui. « Oui sans doute, disent-ils avec Socrate, il n'y a rien dans l'homme de plus puissant que la science. » Mais ils ne conviennent pas que l'homme n'agisse jamais contrairement à ce qui lui paraît le mieux; et s'appuyant sur ce principe, ils soutiennent que l'intempérant, quand

lui, est involontaire et ne tient qu'à l'ignorance. Nul ne fait le mal volontairement. Voir spécialement le Protagoras, page 89, trad. de M. Cousin, et p. 104; le Ménon, pages 159 et 162, ibid.; les Lois, 2, livre IX, page 162; le Sophiste, page 199; le Timée, page 232, ibid.

§ 2. *Cette assertion est manifestement contraire.* Aristote a raison contre Platon. Il est des cas sans doute où le vice ne peut être attribué qu'à l'ignorance; mais dans la plupart, l'homme qui se laisse aller au vice sait fort bien qu'il fait mal, et il ne s'en laisse pas moins entraîner. La théorie de Platon montre du reste la haute estime qu'il ressentait pour la nature humaine. Il la croyait incapable de faillir, du moment qu'elle connaît le bien et la vertu. Un peu plus loin, à la fin du ch. 3, Aristote en viendra à justifier en partie la théorie Platonicienne.

§ 3. *Il y a des gens.* Il serait difficile de dire précisément à quels philosophes Aristote fait ici allusion. C'est peut-être à Xénocrate ou à Speu-

il est emporté par les plaisirs qui le dominent, n'a pas vraiment la science, et qu'il n'a que la simple opinion. § 4. Mais si c'est bien, comme on le dit, l'opinion et non pas la science; si ce n'est qu'une faible conception et non une puissante conception de l'esprit, qui lutte en nous contre la passion, comme il nous arrive dans les hésitations et les perplexités du doute, on doit pardonner à l'intempérant de ne pas savoir s'y tenir contre les désirs violents qui le sollicitent, tandis qu'il n'y a pas d'indulgence permise pour la perversité, ni pour aucun de ces autres actes qui sont vraiment dignes de blâme. § 5. Or, c'est la prudence qui résiste alors; car c'est elle qui est la plus forte de toutes les vertus en nous. Mais ceci n'est pas soutenable, puisqu'il en résulterait que le même homme serait tout ensemble sage et intempérant; et personne ne voudrait prétendre qu'un homme prudent et sage puisse volontairement faire les actions les plus coupables. J'ajoute à ceci qu'il a été démontré antérieurement que l'homme prudent révèle surtout son caractère dans l'action, et qu'en rapport avec les termes derniers, c'est-à-dire avec les faits particuliers, il possède en outre toutes les autres vertus. § 6. De plus, si l'on n'est vraiment tempérant qu'à la condition de ressentir des désirs

…ppe. — *La simple opinion.* Au fond, c'est conserver encore la théorie de Socrate.

§ 4. *On doit pardonner.* Aristote trouve que cette modification, apportée à la doctrine Socratique, mène à une indulgence excessive pour le vice. On est moins coupable en effet quand l'esprit voit moins clairement la faute.

§ 5. *Sage et intempérant.* « Sage » signifie ici que l'homme sait ce qu'il fait, au moment même où il est intempérant. — *Démontré antérieurement.* Voir plus haut, livre VI, ch. 2 et 4.

violents et mauvais, contre lesquels on lutte, il s'en suit que l'homme digne du nom de sage ne saurait être tempérant, non plus que le tempérant ne saurait être sage. Ainsi, il n'est pas d'un sage de ressentir des passions violentes ni des passions mauvaises. Pourtant, c'est là une condition nécessaire; car si ces passions sont bonnes, la disposition morale qui empêche de les suivre est mauvaise; et par conséquent, on pourrait dire que la tempérance n'est pas louable dans tous les cas sans exception. D'autre part, si les passions sont faibles et ne sont pas mauvaises, il n'y a rien de bien beau à les vaincre, pas plus que, si elles sont mauvaises et faibles, il n'y a rien de bien fort à les surmonter. § 7. Si la tempérance ou domination de soi fait qu'on demeure inébranlable dans toute opinion qu'on a une fois arrêtée en son esprit, cette qualité devient mauvaise, si, par exemple, elle nous fait tenir même à une opinion fausse; et réciproquement, si l'intempérance nous fait toujours sortir de la résolution que nous avions prise, il pourra se rencontrer parfois une louable intempérance. Par exemple, c'est là, dans le Philoctète de Sophocle, la position de Néoptolème; et il faut le louer de ne pas s'en tenir à la résolution qu'Ulysse lui avait inspirée, parce que le mensonge lui fait trop de peine. § 8. Il y a plus; le raisonnement sophistique,

§ 6. *L'homme digne du nom de sage.* Objection qu'on peut trouver bien subtile, pour prouver que le sage n'a pas besoin d'être et n'est pas tempérant.

§ 7. *Si la tempérance...* Autres subtilités. — *La position de Néoptolème.* Voir le Philoctète de Sophocle, vers 965, page 203 de l'éd. de Firmin Didot.

§ 8. *Le raisonnement sophistique.* Cette pensée ne se rattache pas directement à ce qui précède, et elle reste obscure. Aristote veut dire

quand il en arrive à tromper par le mensonge, ne fait que créer le doute dans l'esprit de l'auditeur. Les sophistes s'attachent à prouver des paradoxes pour faire preuve de grande habileté quand ils y réussissent. Mais le raisonnement qu'ils font ne devient qu'une occasion de doute et d'embarras; car la pensée se trouve enchaînée en quelque sorte, ne pouvant pas s'arrêter à une conclusion qui lui répugne, et ne pouvant point non plus avancer, parce qu'elle ne sait comment résoudre l'argument qu'on lui présente. § 9. On peut donc, en raisonnant de cette sorte, arriver à ce paradoxe, que la déraison mêlée à l'intempérance est une vertu. Je m'explique : l'intempérant, aveuglé par le vice qui le domine, fait tout le contraire de ce qu'il pense; or, s'il pense que certaines choses réellement bonnes sont mauvaises, et que par conséquent il ne faut pas les faire, il fera en définitive le bien et non pas le mal. § 10. Sous un autre point de vue, l'homme qui agit par suite d'une conviction bien précise, et qui poursuit le plaisir par le libre choix de sa volonté, peut paraître au-dessus de l'homme qui ne recherche pas le plaisir par suite d'un raisonnement, mais par le seul effet

sans doute que le raisonnement fait par l'intempérant ne sert qu'à l'embarrasser davantage encore, loin de l'éclairer.

§ 9. *La déraison... est une vertu.* Parce que la déraison alors excuse l'intempérant, qu'elle seule égare. — *Réellement bonnes sont mauvaises.* C'est un acte de déraison qui mène à bien faire, en évitant ce qu'on croit le mal.

§ 10. *L'homme qui agit par suite d'une conviction.* Cette objection contre la doctrine de Platon est très-grave. L'homme qui fait le mal en connaissance de cause, vaut mieux que celui qui le fait par pure ignorance, si la science est, comme on le dit, toute la vertu; car alors le méchant possède la science, tandis que l'autre ne sait même pas ce qu'il fait; ce qui doit le rendre tout à fait im-

de son intempérance. Le premier est sans aucun plus facile à guérir, parce qu'il pourrait changer de de voir. Mais l'intempérant qui ne se domine plus, es à fait dans le cas de notre proverbe : « Quand l'ea vous étouffe, à quoi sert de boire encore » ? S'il n point agi par suite d'une conviction, il pourrait ces faire ce qu'il fait en changeant de conviction; mais notre hypothèse, il a une conviction très-formelle n'en fait pas moins tout le contraire de ce qu'il fau § 11. Enfin, si la tempérance et l'intempérance peuv produire pour toute espèce de choses, que devr comprendre quand on dit d'un homme d'une m absolue qu'il est intempérant ? Car personne ne avoir toutes les intempérances possibles sans excej et pourtant, nous disons d'une manière absolue de taines gens qu'ils sont intempérants.

§ 12. Telles sont les questions diverses qui pe s'élever ici. Parmi elles, il en est quelques-unes qu'i résoudre. Il en est d'autres qu'on devra laisser de parce que la solution d'un doute qu'on discute n être que la découverte de la vérité.

pardonnable aux yeux de Socrate. — *Dans le cas de notre proverbe.* On ne voit pas très-bien comment ce proverbe s'applique ici.

§ 11. *Pour toute espèce de choses.* Loin de là ; l'intempérance et la tempérance ne s'appliquent qu'à un ordre de choses très-limité. Voir plus haut, livre III, ch. 11, § 3.

§ 12. *Qu'il faudra laisser* Ainsi, Aristote condamne lu quelques unes de ces questio ne les juge pas dignes d'être di sans doute parce qu'elles so subtiles. — *Que la découvert vérité.* Et que ces questions n raient mener à cette découve a seule de l'importance.

CHAPITRE III.

L'intempérant sait-il bien la faute qu'il commet? L'intempérance s'applique-t-elle à tout? ou seulement à des actes d'un certain ordre? Evidemment, la faute est beaucoup plus grave quand on s'en rend compte en la commettant. — Explication de l'erreur dans laquelle tombe l'intempérant; il peut connaître la règle générale, sans la connaître et l'appliquer dans le cas particulier où il agit. — Le syllogisme de l'action; l'intempérant ne connaît que le dernier terme et ne connaît pas le terme universel. — Justification définitive des théories de Socrate, qui croit que l'homme ne fait jamais le mal que par ignorance.

§ 1. Le premier point qu'il faut éclaircir, c'est de rechercher si l'intempérant sait ou ne sait pas ce qu'il fait; et s'il le sait, comment il le sait. Ensuite, nous établirons relativement à quoi on peut être tempérant et intempérant. Et ainsi, veux-je dire, est-ce relativement à toute espèce de plaisir, à toute espèce de peine? Ou bien, est-ce relativement à quelques plaisirs et à quelques peines déterminées? La tempérance qui maîtrise les passions, et la fermeté qui sait tout souffrir avec constance, sont-elles une seule et même chose? Sont-elles des choses différentes? A ces questions, on peut en joindre

Ch. III. Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 3.

§ 1. *Le premier point qu'il faut éclaircir.* C'est le sujet du présent chapitre. — *Ensuite.* Chapitre 4. — *La tempérance... et la fermeté.* Voir

d'autres tout à fait du même genre qui tiennent également au sujet que nous étudions ici.

§ 2. Commençons notre examen par nous demander si l'homme tempérant et l'intempérant diffèrent entr'eux par leurs actes seulement, ou si ce n'est pas surtout par la disposition morale où ils sont en agissant. Je veux dire, si l'intempérant est intempérant uniquement parce qu'il fait certains actes, ou s'il ne l'est pas plutôt par la manière dont il les fait. Demandons nous aussi, en admettant que cette première solution soit fausse, si l'intempérant n'est pas intempérant par ces deux motifs réunis. Nous verrons ensuite si l'intempérance et la tempérance peuvent ou non s'appliquer à tout. Ainsi, l'homme qu'on appelle intempérant d'une manière générale et absolue, ne l'est pas cependant en tout sans exception ; il l'est seulement pour les choses qui éveillent les passions du débauché. Et même, il n'est pas appelé intempérant, parce que, d'une façon toute générale, il commet les mêmes actes que le débauché, car alors l'intempérance se confondrait tout à fait avec la débauche, mais bien parce qu'il est à l'égard de ces actes d'une certaine façon particulière. Le débauché en effet est conduit à ses fautes par son libre choix, croyant qu'il faut toujours poursuivre le plaisir du moment. L'autre, au contraire, n'a point de

plus loin, chapitres 5 et 9. — *D'autres tout à fait du même genre.* La question du plaisir, par exemple. Voir chapitres 12 et 13.

§ 2. *Par ces deux motifs réunis.* C'est-à-dire, par les actes et par l'intention. — *Nous verrons ensuite.* Dans les chapitres 4 et suiv. — *Le débauché en effet.* Il y a cette différence entre le débauché et l'intempérant que celui-ci lutte encore contre lui-même, tandis que l'autre s'abandonne à sa passion avec pleine sécurité et avec réflexion.

ße arrêtée ; mais il n'en poursuit pas moins le plaisir 'offre à lui. § 3. Peu importe du reste à la question ;e ne soit que la simple opinion, l'opinion vraie et ɔas la science proprement dite, qui fasse tomber les nes dans l'intempérance. Il arrive plus d'une fois tout en n'ayant sur les choses qu'une simple opinion, 'éprouve pas cependant le moindre doute, et qu'on parfaitement les savoir de la science la plus pré- § 4. Si donc on prétend qu'on éprouve toujours une ınce assez faible pour ce qui n'est qu'une opinion, et ı se sent dès lors plus disposé à agir contre sa propre ;e, il s'en suivrait qu'il n'y a plus de différence entre ience et l'opinion, puisqu'il y a des gens qui ne nt pas moins fermement à ce qui n'est en eux ie opinion, que d'autres ne croient à ce qu'ils savent ;ience certaine, comme le prouve assez l'exemple ·aclite. § 5. Mais savoir, à notre avis, peut s'entendre ux sens divers ; et l'on dit de celui qui a la science et ;n sert pas, qu'il sait, tout aussi bien qu'on le dit de qui en fait usage. Il sera donc fort différent de faire ;te coupable, en ayant la science de ce qu'on fait, sans la mettre actuellement en usage par la vue aurait l'esprit ; et de le faire, en ayant cette science voyant actuellement la faute que l'on commet. Dans rnier cas, la faute est aussi grave qu'elle peut l'être, ɜ qu'elle n'a point cette gravité, quand on ne voit

Que la simple opinion. Voir ut dans le chapitre 2, § 4, ɔorie déjà indiquée.

·'exemple d'Héraclite. C'est- ɔute la doctrine de ce philosophe. Voir dans la Grande morale, livre II, ch. 8, un jugement tout pareil sur Héraclite, qui attachait à la simple opinion la même valeur qu'à la science.

pas ce qu'on fait. § 6. C'est que les propositions et le prémisses qui déterminent nos actions, sont de deux sortes; et il se peut que tout en les connaissant l'une et l'autre, on agisse encore contre la science qu'on possède. On applique bien la proposition générale; mais on oublie la proposition particulière; et les actes que nous avons à faire dans la vie, sont toujours des cas particuliers. Dans le général même, on peut distinguer des différences: tantôt il concerne l'individu; tantôt il s'applique à la chose au lieu de la personne. Prenons pour exemple cette proposition générale : « Les substances qui sont sèches conviennent » à tous les hommes. » La proposition particulière peut être indifféremment : « Or, cet individu est homme; » ou bien : « Or, telle substance est sèche; donc... » Mais on peut ne pas savoir si telle substance est bien une substance sèche; ou, si on le sait, on peut dans le moment actuel ne pas en avoir la science. Il est difficile de dire toute la différence qui sépare ces deux sortes de propositions; et, par conséquent, il se peut qu'il n'y ait rien d'absurde, dans un cas, à croire qu'il en est de telle ou telle façon, et qu'il y ait, dans un autre cas, une prodigieuse absurdité à le croire.

§ 7. On peut encore avoir la science d'une autre façon que toutes celles que nous venons d'indiquer. Ainsi, quand

§ 5. *Mais savoir... en deux sens divers.* C'est la différence entre la puissance et l'acte.

§ 6. *Les propositions et les prémisses.* Voir plus haut, livre VI, ch. 10 à la fin, § 10. — *Au lieu de la personne.* J'ai ajouté ces mots. — *Donc...* Aristote n'achève pas le raisonnement parce que la conclusion est de toute évidence ; elle peut varier d'ailleurs selon que la proposition particulière sera de telle ou telle forme, et qu'elle s'adressera soit à la personne, soit à la chose dont il s'agit.

on a la science et qu'on ne s'en sert pas, il peut y avoir encore une grande différence selon l'état où l'on se trouve, de telle sorte qu'on peut dire en quelque façon qu'on l'a et qu'on ne l'a pas tout ensemble : par exemple, dans le sommeil, la folie ou l'ivresse. J'ajoute que les passions, quand elles nous dominent, produisent des effets tout pareils. Les emportements de la colère, les désirs de l'amour et les autres affections de ce genre bouleversent, par les signes les plus manifestes, même notre corps; et elles vont aussi parfois jusqu'à nous rendre fous. Évidemment, on doit reconnaître que les intempérants qui ne savent point se maîtriser, sont à peu près dans le même cas. § 8. Faire néanmoins dans cet état les raisonnements qu'inspire la vraie science, ce n'est pas une preuve qu'on ait sa raison. Il y a des gens qui, dans le désordre même de ces passions, vous donneraient des démonstrations régulières et vous réciteraient des vers d'Empédocle, comme ces écoliers qui, commençant à apprendre, enchaînent bien les raisonnements qu'on leur enseigne, mais ne possèdent pas cependant encore la science; car pour l'avoir réellement, il faut se l'identifier, et il est besoin de temps pour cela. Ainsi, les intempérants, il faut le croire, parlent de morale

§ 7. *Selon l'état où l'on se trouve.* Observation juste et profonde, et qui servira plus loin à expliquer le phénomène de l'intempérance et la possibilité de la faute.

§ 8. *Des vers d'Empédocle.* Il serait difficile de dire pourquoi le nom d'Empédocle est ici choisi de préférence à tout autre. Peut-être faisait-on apprendre ses vers aux enfants; ou peut-être Aristote, pour démontrer que les intempérants ont toute leur présence d'esprit, veut-il dire qu'ils réciteraient les vers les plus obscurs et les plus difficiles, par exemple ceux d'Empédocle. Dans le Traité de la Respiration, ch. 7, § 5, page 258 de ma traduction, Aristote en cite vingt-cinq qui justifient parfaitement cette réputation. — *Comme ces écoliers...*

dans ces occasions, comme les acteurs débitent leur rôle sur le théâtre.

§ 9. On pourrait du reste trouver encore à ces phénomènes une cause toute naturelle. Et en voici l'explication. Dans le raisonnement qui fait agir, il y a d'abord la pensée toute générale, et d'autre part, il y a une seconde proposition qui s'applique à des faits particuliers, et ne dépendant plus que de la sensation qui nous les révèle. Quand une proposition unique se forme pour l'esprit de la réunion des deux, il faut nécessairement que l'âme affirme la conclusion qui en sort; et dans les cas où il y a quelque chose à produire, il faut qu'elle agisse en conséquence sur-le-champ. Supposons, par exemple, cette proposition générale : « Il faut goûter à tout ce qui est doux; » et ajoutons cette proposition particulière : « Or, telle chose spéciale et particulière est douce; » il y a nécessité que celui qui peut agir et qui n'en est point empêché, agisse sur-le-champ en conséquence de la conclusion qu'il tire, du moment qu'il l'a tirée.

§ 10. Supposons, au contraire, que nous avons dans l'esprit une pensée générale qui nous empêche de goûter

comme des acteurs... C'est-à-dire, en n'ayant point le moins du monde la conscience de ce qu'ils font.

§ 9. *On pourrait du reste trouver.* Aristote revient ici avec détail à une explication qu'il n'a fait qu'indiquer plus haut. Il y a peut-être eu quelque déplacement dans le texte; car les développements qui vont suivre, eussent été nécessaires antérieurement pour que la pensée fût claire et complète. — *Une cause toute naturelle.* Il semble que ce serait plutôt : «Toute logique.» — *Une proposition unique.* C'est la conclusion, qui sort des prémisses. — *Du moment qu'il l'a tirée.* Et qu'il goûte à la chose qui lui paraît devoir être douce.

§ 10. *Supposons au contraire.* Ces hypothèses pour expliquer l'activité humaine, sont fort ingénieuses sans doute; mais dans la plupart des cas, on agit sans songer à raisonner aussi subtilement.

au plaisir; et qu'à côté d'elle, une autre pensée également générale nous dise encore que « tout ce qui est doux est agréable à goûter, » avec la proposition particulière que telle chose qui est sous nos yeux, est douce. Si cette dernière pensée est actuellement dans notre esprit, et que le désir se trouve excité en nous, il arrive alors qu'une pensée nous dit de fuir l'objet. Mais le désir nous y pousse, puisque chacune des parties de notre âme a le pouvoir de nous mettre en mouvement. Par conséquent, on peut presque dire que dans ce cas c'est la raison et le jugement qui rendent l'homme intempérant ; non pas que le jugement soit contraire en lui-même à la raison, mais c'est indirectement qu'il le lui devient; car ce n'est pas le jugement précisément, c'est le désir seul qui est contraire à la droite raison. § 11. Ce qui fait que les bêtes ne sont pas intempérantes à proprement parler, c'est qu'elles n'ont pas la conception générale; elles n'ont que l'apparence et le souvenir des choses particulières.

§ 12. Comment l'ignorance de l'intempérant se dissipe-t-elle? Comment l'intempérant après avoir perdu la domination de soi, revient-il à la science? L'explication qu'on peut donner ici, est la même exactement que pour l'homme ivre et pour l'homme qui dort ; et comme il n'est rien qui soit spécial à la passion de l'intempérance, ceux qu'il faut

§ 11. *C'est qu'elles n'ont pas la conception générale.* On ne peut pas dire non plus qu'elles aient la conception de la proposition particulière. Elles sentent physiquement l'objet de leur désir, et elles s'y portent par un aveugle instinct.

§ 12. *Comment l'ignorance...* Digression qui interrompt l'enchainement des idées. — *Après avoir perdu la domination de soi.* J'ai ajouté ces mots, qui ne sont qu'une paraphrase de l'expression grecque, et qui la font mieux comprendre.

surtout consulter, sur ce sujet, ce sont les physiologistes.

§ 13. Mais comme la dernière proposition est le jugement porté sur l'objet sensible, et que c'est elle qui est la maîtresse en définitive de nos actions, il faut que celui qui est dans l'accès de la passion, ou ne connaisse pas cette proposition, ou bien qu'il la connaisse de façon à ne pas en avoir la science réelle, tout en la connaissant. Il répète alors les beaux discours qu'il tient, comme l'homme ivre de tout-à-l'heure répétait les vers d'Empédocle; et son erreur vient de ce que le dernier terme n'est pas général, et ne semble pas porter avec lui la science, comme la porte le terme universel. § 14. Il se passe alors réellement le phénomène qu'indiquait Socrate dans ses recherches. La passion avec ses effets ne se produit point, tant que la science qui doit être pour nous la vraie science, la science proprement dite, est présente à l'âme; et cette science n'est jamais entraînée ni vaincue par la passion. Mais c'est seulement de la science donnée par la sensibilité que la passion triomphe.

§ 15. Voilà ce que nous avions à dire sur la question de savoir si l'intempérant, en commettant sa faute, sait ou ne sait pas qu'il la commet, et comment il peut la commettre, tout en sachant qu'il fait une faute.

§ 13. *Mais comme la dernière proposition.* Aristote reprend et achève l'explication logique de l'intempérance qu'il a commencée plus haut.

§ 14. *De la science donnée par la sensibilité.* C'est-à-dire, la proposition particulière, relative à l'objet spécial que la sensation fait connaître. — *Que la passion triomphe.* On qu'elle suit, si cette proposition lui est conforme et si elle peut ainsi se satisfaire comme elle le désire.

CHAPITRE IV.

Que doit-on entendre par l'intempérance prise d'une manière absolue? — Espèces diverses des plaisirs et des peines; plaisirs nécessaires résultant des besoins du corps; plaisirs volontaires. — L'intempérance et la tempérance concernent surtout les jouissances corporelles. — Distinction entre les désirs qui sont légitimes et louables, et ceux qui ne le sont pas; dans les désirs de cette première espèce, l'excès seul est à blâmer; Niobé, Satyrus. — L'intempérance et la tempérance correspondent à la débauche et à la sobriété.

§ 1. Est-il possible de dire d'une manière absolue que quelqu'un est intempérant? Ou bien tous ceux qui le sont, ne le sont-ils pas toujours d'une manière relative et particulière? Et si l'on peut être absolument intempérant, quels sont les objets auxquels s'applique l'intempérance ainsi entendue? Voilà les questions qu'il nous faut traiter à la suite de celles qui précèdent.

D'abord, il est bien clair que c'est dans les plaisirs et dans les peines qu'on est tempérant et ferme, ou intempérant et faible. § 2. Mais parmi les choses qui nous procurent le plaisir, les unes sont nécessaires; les autres

Ch. IV. Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 4.

§ 1. *De dire d'une manière absolue.* C'est l'une des questions indiquées plus haut, à la fin du chap. 2, § 11—*Relative et particulière.* C'est-à-dire relativement à certains plaisirs, ou à certains entraînements particuliers.

§ 2. *Les unes sont nécessaires.* C'est la satisfaction de nos besoins; elle est nécessaire en tant que la vie

sont en soi très-permises à nos désirs ; mais elles peuvent être poussées à l'excès. Les plaisirs nécessaires sont ceux du corps ; et j'appelle ainsi tous ceux qui se rapportent à l'alimentation, à l'usage de l'amour, et à tous les besoins analogues du corps, à l'égard desquels il peut y avoir, comme nous l'avons dit, ou l'excès de la débauche ou la réserve de la sobriété. D'autres plaisirs au contraire n'ont rien de nécessaire ; mais ils sont dignes en eux-mêmes d'être recherchés par nous. C'est, par exemple, la victoire dans les luttes que nous soutenons ; les honneurs, la richesse, et telles autres choses de cette espèce, qui sont à la fois des avantages et des plaisirs. § 3. Or, nous n'appelons pas intempérants d'une manière générale et absolue tous ceux qui se livrent à ces plaisirs, au-delà de ce que permet la juste raison pour chacun d'eux. Mais on ajoute avec une désignation spéciale qu'ils sont intempérants en fait d'argent, en fait de gain, en fait d'honneur, de colère. Jamais on ne les appelle d'un terme absolu des intempérants, parce qu'en effet l'on sent bien qu'ils diffèrent entr'eux, et que le nom commun qu'on leur donne ne tient qu'à un rapport de ressemblance. C'est ainsi que pour désigner Homme, au nom générique d'homme qui était le sien, on ajoutait l'indication plus spéciale de Vainqueur aux jeux Olympiques. Pour cet

en dépend. Aristote lui-même l'explique un peu plus bas. — *A l'usage de l'amour.* On ne peut pas placer ce besoin sur la même ligne que celui de l'alimentation. Il ne naît qu'à un certain âge, il s'éteint à un autre ; et même pendant qu'il se fait sentir, il n'est pas impérieux et indispensable comme la faim et la soif.

§ 3. *Pour désigner Homme.* C'était le nom d'un athlète célèbre, qui avait remporté plusieurs fois la couronne aux Jeux Olympiques. Les commentateurs ne laissent aucun doute sur

athlète, le nom spécial qu'on lui donnait ne différait que très-peu du nom général de l'espèce. Mais pourtant ce nom était autre. Ce qui prouve bien, qu'il en est ainsi pour l'intempérance, c'est qu'elle est toujours blâmée non pas seulement comme une faute, mais aussi comme un vice, qu'elle soit d'ailleurs considérée d'une manière absolue ou simplement dans un acte particulier. Mais aucun de ceux que je viens d'indiquer, ne peuvent être ainsi blâmés comme intempérants, par une appellation absolue.

§ 4. Il n'en est pas de même quant aux jouissances du corps, pour lesquelles on dit d'un homme qu'il peut être sobre ou dissolu. Celui qui, dans ces jouissances, poursuit des plaisirs qu'il pousse à l'excès, et qui fuit sans mesure les sensations pénibles de la soif et de la faim, du chaud et du froid; en un mot, celui qui recherche ou qui craint toutes les sensations du toucher ou du goût, non pas par un libre choix de sa volonté, mais contre son propre choix et contre son intention, celui-là est appelé intempérant, sans qu'on ajoute rien à ce nom, comme on le fait quand on veut dire qu'un homme est intempérant dans telles ou telles choses spéciales, par exemple, en fait de colère. Mais de lui l'on dit seulement, et d'une manière absolue, qu'il est intempérant. § 5. Si l'on pouvait douter de ceci, il suffirait de remarquer que c'est aussi

ce point. Voir l'édition de la Morale à Eudème de M. Fritzsch, pages 161 et 162. — *Ne peuvent être ainsi blâmés.* L'intempérant en fait d'argent se nomme un avare; l'intempérant en fait d'honneur se nomme un ambitieux, etc.

§ 4. *Quant aux jouissances du corps.* Déjà plus haut, livre III, ch. 11, Aristote a établi que la tem-

aux jouissances corporelles que s'applique l'idée de la mollesse, et qu'elle ne s'applique à aucune autre de ces jouissances dont nous venons de parler. Voilà pourquoi nous plaçons l'intempérant et le dissolu, le tempérant et le sage, dans les mêmes rangs, sans d'ailleurs y placer jamais ceux qui se livrent à ces autres plaisirs. C'est qu'en effet le dissolu et l'intempérant, le sage et le tempérant sont, on peut dire, en rapport avec les mêmes plaisirs, avec les mêmes peines. Mais s'ils sont en rapport avec les mêmes choses, ils n'y sont pas tous de la même façon; les uns se conduisent comme ils le font par choix; mais les autres n'ont pas la faculté d'un choix raisonné. Aussi sommes-nous portés à croire encore plus dissolu l'homme qui, sans désirs, ou n'étant poussé que par de faibles désirs, se livre à des excès, et fuit des douleurs assez peu redoutables, que celui qui n'agit que par l'emportement des désirs les plus violents. Que ferait donc en effet cet homme sans passions, s'il lui survenait un désir fougueux comme ceux de la jeunesse, ou la souffrance poignante que nous cause l'impérieuse nécessité de nos besoins?

§ 6. Ainsi, dans les désirs qui nous animent et les plaisirs que nous goûtons, il y a des distinctions à faire. Les uns sont dans leur genre des choses belles et louables, puisqu'entre les choses qui nous plaisent, il en est quelques-unes qui par leur nature méritent qu'on les recherche. Les autres sont tout à fait contraires à ceux-

pérance et l'intempérance devaient s'entendre des plaisirs du corps et surtout de ceux du toucher.

§ 5. *L'idée de la mollesse.* Opposée à celle de la fermeté, qui sait tout endurer avec constance et sans se plaindre. — *Et le sage.* Dans le sens d'homme sobre et ferme, non dans le sens de savant. — *A ces autres plaisirs.* De l'ambition et de la richesse.

D'autres enfin sont intermédiaires, selon la division nous avons antérieurement établie; et tels sont par mple, l'argent, le profit, la victoire, l'honneur et res avantages de même ordre; toutes choses où, en qu'elle sont indifférentes et intermédiaires, on n'est blâmable parce qu'on en est touché, qu'on les aime qu'on les désire, mais seulement parce qu'on les aime ne certaine façon et qu'on pousse cet amour à l'excès. ssi, blâme-t-on ceux qui dépassent les bornes de la on, et, dominés par leurs désirs aveugles, poursuivent s mesure quelqu'une de ces choses, toutes belles et tes bonnes qu'elles sont par leur nature: par exemple, x qui s'occupent avec plus d'ardeur et d'affection qu'il convient, soit de la gloire, soit même de leurs enfants de leurs parents. Ce sont là pourtant des sentiments s-bons, et l'on fait grande estime de ceux qui les ouvent; mais néanmoins il peut y avoir un excès aussi is ces sentiments, si, comme Niobé, on va jusqu'à nbattre les Dieux, ou si l'on aime son père comme yrus, surnommé Philopator, qui portait cette affection qu'à l'extravagance la plus insensée. Il n'y a certaine- it aucun mal, aucune perversité, dans ces passions,

5. *La division que nous avons ieurement établie.* Un peu plus dans ce chapitre même, § 2. — *rs enfants ou de leurs parents.* emier de ces défauts est beau- plus commun que l'autre. L'af- n, surtout quand elle est exces- descend bien plutôt qu'elle ne ite. — *Satyrus.* On ne connaît utrement ce personnage. Les commentateurs ont rapporté diverses traditions, pour justifier ce qu'en dit Aristote. Selon les uns, il se serait tué de désespoir de la mort de son père; selon les autres, il aurait ho- noré la mémoire de son père en l'a- dorant comme un Dieu. Ces deux hypothèses expliquent suffisamment l'expression très-forte qui, dans le texte, caractérise la manie de Satyrus.

parce que chacun d'eux, je le répète, mérite très-l mement en soi et par sa nature qu'on l'éprouve; les excès auxquels on peut les porter, sont mauv doivent être évités.

§ 7. On ne peut pas non plus employer le terme s d'intempérance dans ces différents cas. L'intemp n'est pas seulement à fuir; elle est en outre de la des choses qui sont dignes de blâme et de mépris. quand on emploie le mot d'intempérance, parce c passion dont il s'agit présente quelque ressemblanc celle-là, on a soin d'ajouter pour chaque cas parti l'espèce spéciale d'intempérance dont on entend p C'est tout à fait comme l'on dit : « un mauvais mé un mauvais acteur, » en parlant d'un homme qu'on pellerait pas mauvais purement et simplement. De donc que, dans les deux cas que nous venons de cit ne peut prendre une expression de blâme aussi gén parce que dans chacun de ces individus il n'y a vice absolu, mais seulement une sorte de vice qui semble toute proportion gardée, de même il faut ent quand on parle d'intempérance et de tempérance s'agit uniquement de celles qui s'appliquent aux n choses que la sobriété et la débauche. C'est donc par une sorte d'analogie et d'assimilation que nou lons d'intempérance en rapportant ce mot à la colè l'on doit alors ajouter qu'on est intempérant en l

— *Je le répète.* Voir quelques lignes plus haut.

§ 7. *Le terme simple.* Il faut en outre spécifier en quoi consiste l'intempérance. — *Dans ces différents cas.* Celui de Satyrus, celui bitieux, celui de l'avare, etc. *les deux cas que nous ve citer.* Niobé et Satyrus, do question au § précédent.

colère, comme on dit aussi qu'on l'est en fait de gloire, ou en fait de lucre.

CHAPITRE V.

Des choses qui sont naturellement agréables et de celles qui le deviennent par l'habitude ; goûts monstrueux et féroces ; exemples divers ; goûts bizarres et maladifs. On ne peut pas dire que ces goûts soient des preuves d'intempérance. — L'intempérance prise en un sens absolu est l'opposé de la sobriété.

§ 1. Ainsi que je l'ai déjà dit, il y a des choses qui plaisent naturellement; et parmi elles, les unes sont agréables absolument et d'une manière générale ; les autres ne le sont que suivant les diverses espèces d'animaux, ou même suivant les races d'hommes. Il y a de plus des choses qui naturellement ne sont pas agréables, mais qui le deviennent par l'effet des privations, ou par suite de l'habitude, soit même aussi par la dépravation des goûts naturels. On peut croire qu'il y a des dispositions morales qui correspondent à chacune de ces aberrations physiques. § 2. Je veux parler de ces dispositions brutales et féroces; et, par exemple, cette femme abomi-

Ch. V. Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 5.

§ 1. *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Dans le chapitre précédent, § 2 ; et peut-être aussi dans les discussions diverses qu'Aristote a consacrées à l'analyse des sensations, soit dans le Traité de l'Ame, soit dans les Opuscules. — *Ces aberrations physiques.* L'expression du texte n'est pas aussi précise.

§ 2. *Cette femme abominable.* Les commentateurs l'appellent Hamie : c'était, à ce qu'il semble, une mère

nable qui éventrait, à ce qu'on rapporte, les femmes enceintes, pour dévorer les enfants qu'elle arrachait de leur sein. Ce sont encore quelques races de sauvages sur les bords du Pont, qui, dit-on, se donnent l'affreux plaisir de manger, ceux-ci de la viande toute crue; ceux-là, de la chair humaine; d'autres, qui se servent réciproquement leurs enfants, dans les épouvantables festins qu'ils s'offrent entr'eux. Ce sont les atrocités qu'on raconte aussi de Phalaris. § 3. Ce sont là des goûts féroces et dignes des brutes. Parfois, ils ne sont que l'effet de la maladie ou de la folie, comme cet homme qui, après avoir immolé sa mère aux Dieux, la dévora; ou comme cet esclave qui mangea le cœur de son compagnon d'esclavage. Il y a des goûts d'un autre genre qui sont également maladifs, ou qui ne tiennent qu'à une sotte habitude : par exemple, de s'arracher les cheveux, de se ronger les ongles, de manger

rendue folle par la douleur de la perte de ses propres enfants.—*Ceux-ci de la viande toute crue.* C'est un goût repoussant, mais qui n'a rien de blâmable. — *Ceux-là de la chair humaine.* Aristote parle encore de ces anthropophages dans la Politique, livre V, ch. 3, § 4, page 271, de ma traduction, 2e édition. — *Qui se servent réciproquement leurs enfants.* Ce serait plus monstrueux encore que la légende de Thyeste et d'Atrée. — *Qu'on raconte aussi de Phalaris.* On peut voir ce récit conservé dans Polybe, Histoire générale, livre XII, ch. 25, 1er fragment. Il paraît que le taureau d'airain où ce tyran faisait brûler ses victimes, avait été transporté d'Agrigente à Carthage. On l'y voyait encore du temps de Polybe, et le grave historien croit si bien à la vérité de la tradition populaire, qu'il blâme très-vivement Timée de l'avoir contestée. Il y a aussi des commentateurs qui prétendent que Phalaris mangea son propre fils, ce qu'Aristote semble confirmer lui-même à la fin de ce chapitre. Mais ici il est plus probable qu'il veut faire simplement allusion à la cruauté bien connue de cet abominable tyran.

§ 3. *Cet homme.* Quelques commentateurs disent, je ne sais sur quelle autorité, qu'il s'agit de Xerxès.—*Des'arracher les cheveux.* Pour les ronger.

du charbon ou de la terre, ou bien même encore de cohabiter avec des hommes. Ces goûts dépravés sont tantôt instinctifs, et tantôt ils ne sont que le résultat d'habitudes contractées dès l'enfance. § 4. Quand ces égarements n'ont pour cause que la nature, ceux qui les éprouvent ne sauraient être réellement appelés intempérants, pas plus qu'on ne peut reprocher aux femmes de ne point épouser les hommes mais d'être épousées par eux. On peut en dire autant de ceux qui sont devenus ainsi maladivement vicieux par suite d'une longue habitude. § 5. Mais ces goûts monstrueux sont en dehors de toutes les bornes du vice proprement dit, comme en sort la férocité elle-même. Et soit qu'on en triomphe, soit qu'on s'en laisse dominer, il n'y a pas là vraiment tempérance ni intempérance absolument parlant ; il n'y a qu'une certaine affinité que nous

Cet exemple qui est répété dans la Grande Morale, livre II, ch. 8, y est complété dans le sens que j'indique ici ; et les détails qui suivent prouvent bien que c'est celui qu'il faut adopter. Il ne faut pas entendre, comme l'ont supposé quelques commentateurs, qu'il s'agit de s'arracher les cheveux par désespoir. Ce peut être là un excès de douleur, et un instant de folie ; ce n'est pas un goût du genre de ceux que cite Aristote. — *Manger du charbon ou de la terre.* Vettorio dans son commentaire remarque avec raison que ce sont là des manies assez fréquentes chez les jeunes filles ; il aurait pu ajouter qu'elles les éprouvent surtout à l'époque où elles se forment. — *De cohabiter avec les hommes.* Il semble qu'Aristote aurait dû mettre dans une classe à part ce vice repoussant, et ne pas le confondre avec des manies qui peuvent être bizarres, mais qui n'ont rien de coupable.

§ 4. *Réellement appelés intempérants.* Le terme d'intempérants est trop faible ; et l'expression du blâme doit être beaucoup plus énergique. — *Pas plus qu'on ne peut reprocher aux femmes.* C'est montrer, ce semble, beaucoup d'indulgence. Les femmes suivent la nature ; les autres la dégradent et la violent. Quelques lignes plus bas, Aristote est plus juste et bien plus sévère.

§ 5. *Il n'y a qu'une certaine affinité.* Qui a fait qu'Aristote lui-même

avons déjà remarquée, en disant que celui qui dans la colère se laisse emporter aux derniers excès de cette passion, doit être qualifié d'après cette passion même, et ne doit pas pour cela être appelé intempérant d'une manière absolue. C'est qu'en effet tous ces excès de vices, de déraison, de lâcheté, de débauche, de cruauté, sont tantôt les effets d'une nature brutale, et tantôt les effets d'une véritable maladie. § 6. Ainsi, un homme qui est tellement organisé par la nature qu'il a peur de tout, même du bruit d'une souris, est lâche d'une lâcheté vraiment faite pour une brute. Un autre à la suite d'une maladie avait une terreur invincible pour les chats. Parmi les gens frappés de démence, les uns, qui ont perdu la raison par le seul effet de la nature et qui ne vivent que par leurs sens, sont de vraies brutes, comme certaines races de barbares dans les pays lointains. D'autres qui ne sont tombés en cet état que par des maladies, telles que l'épilepsie, ou la folie, sont de vrais malades. § 7. Parfois, on peut avoir simplement ces goûts effroyables sans en être dominé ; et par exemple, il eût été très-possible que Phalaris domptât en lui ces affreux désirs qui le poussaient à dévorer des enfants, ou à satisfaire contre nature les besoins de l'amour. Parfois, aussi l'on a ces goûts déplorables, et l'on y succombe.

s'est laissé entraîner à parler de ces vices exécrables, en traitant de l'intempérance, avec laquelle ils n'ont qu'un rapport très-éloigné. — *Être appelé intempérant.* L'expression ne serait point assez forte ni surtout assez exacte. Voir ch. 4, § 5.

§ 6. *Comme certaines races de barbares.* Il existe encore certaines races de sauvages aussi dégradées, surtout dans l'Afrique et dans l'Océanie.

§ 7. *Il eût été très-possible que Phalaris.* Voir un peu plus haut dans ce même chapitre ce qui est dit de Phalaris, § 2.

§ 8. Ainsi donc, de même que la perversité dans l'homme peut être tantôt appelée perversité d'une manière absolue, et tantôt être désignée par une addition qui indique, par exemple, qu'elle est ou brutale ou maladive, sans prendre d'ailleurs ce mot d'une manière absolue; de la même façon, il est évident que l'intempérance est tantôt brutale et tantôt maladive; et quand on prend ce mot dans son sens absolu, il ne désigne simplement que l'intempérance relative à la débauche trop ordinaire chez les hommes.

§ 9. En résumé, on voit que l'intempérance et la tempérance ne s'entendent que des choses auxquelles peuvent s'appliquer aussi les idées de débauche et de sobriété; et que, si pour les choses différentes de celles-là, on emploie aussi le mot d'intempérance, c'est sous un autre point de vue et par simple métaphore, mais non pas d'une manière absolue.

§ 8. *L'intempérance est tantôt brutale.* Il semble que ce n'est pas là logiquement la pensée qu'on attendait : « L'intempérance comparée à la perversité, peut être comme elle, ou absolue, ou relative. » Voilà ce qu'exigeait la suite des idées. Aristote d'ailleurs, le dit lui-même un peu plus bas.

§ 9. *Les choses différentes de celles-là.* L'ambition, l'avarice, la colère, etc.

CHAPITRE VI.

L'intempérance en fait de colère est moins coupable que l'intempérance des désirs. Le désir est plus dénué de raison encore que la colère. Exemples divers. — Trois classes différentes de plaisirs ; la condition des brutes est moins basse que celle de l'homme dégradé par le vice.

§ 1. Faisons voir aussi qu'il est moins honteux de céder avec intempérance à la colère, que de se laisser dominer par l'emportement de ses désirs. A mon avis, la colère qui nous enflamme le cœur entend encore la raison dans une certaine mesure. Seulement, elle l'entend mal, comme ces serviteurs qui trop prompts dans leur zèle se mettent à courir avant d'avoir entendu ce qu'on leur dit, et se trompent ensuite sur l'ordre qu'ils exécutent ; et comme les chiens qui, avant de voir si c'est un ami qui vient, aboient par cela seul qu'ils ont entendu du bruit. § 2. C'est là ce que fait le cœur, qui cédant à son ardeur et à son impétuosité naturelle, et par cela seul qu'il a entendu quelque chose de la raison sans avoir entendu l'ordre entier qu'elle lui donne, se précipite à la vengeance. Le raisonnement ou l'imagination lui a révélé qu'il y a une insulte ou un dédain ; et aussitôt, le cœur, concluant par une sorte de syllogisme qu'il faut combattre cet ennemi, entre en fu-

Ch. VI. Gr. Morale, livre II, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 6.

§ 1. *Comme ces serviteurs.* Cet exemple est reproduit dans la Grande Morale, et il y est un peu plus développé. — *Et comme les chiens.* Com-

reur et l'attaque sur-le-champ. Quant au désir, il suffit que la raison ou la sensibilité lui dise que tel objet est agréable, pour qu'il s'élance aussitôt à la jouissance. § 3. Ainsi, la colère obéit bien encore en quelque mesure à la raison. Le désir ne lui obéit en rien ; il est donc plus honteux que la colère ; car l'intempérant en fait de colère se laisse conduire jusqu'à un certain point par la raison, tandis que l'autre qui ne sait pas dompter ses désirs, n'est dominé que par eux, et ne cède en rien à la raison. § 4. D'ailleurs, on est toujours plus excusable de suivre ses mouvements naturels, puisqu'on l'est toujours aussi davantage de céder à ces passions qui sont le partage commun de tous les hommes, quand on y cède comme tout le monde. Mais la colère même avec ses violences a quelque chose de plus naturel que les emportements de ces désirs qui ne nous poussent qu'aux excès, et qui ne répondent point à des besoins nécessaires. C'est comme cet homme qui croyait s'excuser d'avoir frappé son père, en disant :

paraison qui n'est peut-être pas assez relevée, puisqu'Aristote veut excuser la colère.

§ 2. *Quant au désir.* Il n'entend pas même une partie de la raison. Il est plus aveugle que le cœur et la colère.

§ 3. *Il est donc plus honteux.* Le désir, dans le vrai sens du mot, ne dépend pas de nous ; ce qui dépend de nous, c'est d'y céder ou d'y résister. — *L'intempérant en fait de colère.* J'ai dû conserver cette expression, quoiqu'elle soit assez bizarre, pour conserver le rapport des idées le mieux possible.

§ 4. *Ses mouvements naturels.* Les désirs sont encore plus naturels que la colère ; et, à ce titre, ils seraient plus excusables. Il est possible d'ailleurs, par une longue discipline de son âme, d'empêcher que les désirs coupables n'y puissent naître ; et c'est peut-être à ce point de vue que se place Aristote, pour blâmer les désirs que la raison n'avoue pas. Il est vrai en outre, que la colère n'est pas aussi coupable que la débauche ; mais c'est uniquement parce que le débauché a cédé à ses désirs au lieu de les vaincre.

« Mon père frappait le sien; son père frappait aussi notre
» aïeul; et ce bambin, ajoutait-il en montrant son fils, ce
» bambin à son tour me frappera quand il sera grand;
» car c'est chez nous une habitude de famille. » On peut citer encore ce malheureux qui, traîné par son fils, lui disait de s'arrêter sur le seuil de la porte, parce que lui non plus n'avait traîné son père que jusque-là.

§ 5. On peut ajouter que les plus coupables sont en général ceux qui dissimulent leurs desseins et leurs piéges. L'homme emporté par son cœur ne cache pas ses projets, non plus que la colère, qui les montre toujours à découvert. Le désir est au contraire comme Vénus, si l'on en croit les portraits qu'on nous en fait :

> « La perfide Cypris qui sait ourdir les ruses. »

Ou bien c'est comme cette ceinture dont parle Homère :

> « . . . . ce divin talisman. . . . .
> « Piége où pourrait tomber le cœur même du sage. »

Par suite, si cette sorte d'intempérance dissimulée est plus coupable et plus honteuse que celle de la colère, on pourrait presque dire qu'elle est l'intempérance absolue et le vice proprement dit. § 6. Il y a même plus : on ne souffre pas quand on fait une insulte à autrui; mais quand on agit par colère, on agit toujours avec une vive souf-

§ 5. *La perfide Cypris*. Les commentateurs attribuent ce vers à Homère; mais il ne se trouve pas dans ce qui nous reste de lui. Une expression analogue, si ce n'est le vers lui même, se rencontre dans l'hymne de Sapho à Vénus. — *Dont parle Homère*. Iliade, chant XIV, vers 214 et suiv. — *L'intempérance absolue*. C'est être trop sévère contre le désir, qui est naturel sans être d'ailleurs irrésistible

france, tandis que celui qui commet un acte d'insulte n'y trouve que du plaisir. Si donc les actions contre lesquelles on peut s'indigner avec le plus de raison, sont aussi les plus coupables, l'intempérance, suite du désir, sera plus coupable que l'intempérance de la colère ; car il n'y a pas d'insulte dans la colère.

§ 7. Concluons donc de nouveau que l'intempérance où nous poussent les désirs, est plus honteuse que celle de la colère ; et que la tempérance, ainsi que l'intempérance, s'applique aux passions et aux plaisirs purement corporels.

§ 8. Ces points sont désormais très-clairs. Mais il faut en outre rappeler ici quelles sont les différentes espèces de plaisirs. Comme on l'a dit au début de la discussion, les uns sont propres à l'homme et sont naturels, dans leur genre et dans leur intensité ; les autres sont des plaisirs brutaux ; d'autres enfin ne sont que la suite d'infirmités ou l'effet de la maladie. Les idées de sobriété et de débauche ne peuvent s'appliquer qu'aux premiers ; et voilà pourquoi on ne peut pas dire des animaux, si ce n'est par métaphore, qu'ils sont sobres ou débauchés, et dans le cas peut-être où l'on voudrait signaler une espèce d'animaux différant complétement d'une autre par l'incontinence, la

§ 6. *Il n'y a pas d'insulte dans la colère.* Parce qu'Aristote suppose toujours que la colère ne réfléchit pas.

§ 7. *Concluons donc.... purement corporels.* Il semble que la discussion est close et que le chapitre devrait finir ici. Ce qui suit se rapporte à ce qui a été dit plus haut, ch. 5 ; et il y a peut-être ici quelque déplacement, en même temps qu'il y a des répétitions.

§ 8. *Comme on l'a dit au début.* Voir plus haut, ch. 4, § 2. — *Ni libre arbitre, ni raisonnement.* Voilà ce que constate la plus simple obser-

lasciveté, ou par la voracité. C'est que les animaux n'ont ni libre arbitre ni raisonnement; et qu'ils sont en dehors de la nature raisonnable, à peu près comme les fous parmi les hommes. § 9. La brutalité d'ailleurs est un moindre mal que le vice, bien que ses effets soient plus effrayants; le principe supérieur n'est pas perverti dans la brute comme il l'est dans l'homme vicieux; seulement la brute ne le possède pas. C'est donc comme si l'on comparait un être animé à un être inanimé, pour savoir quel est le plus vicieux des deux; car toujours un être est moins mauvais et moins pernicieux quand il n'a pas le principe qu'un autre corrompt; et ce principe ici, c'est l'intelligence. On peut dire encore que c'est à peu près comme si l'on voulait comparer l'injustice et l'homme injuste; à certains égards, on trouverait tour à tour que l'un des deux termes est plus mauvais que l'autre. Mais un homme méchant peut faire dix mille fois plus de mal qu'une bête féroce.

vation, malgré tous les sophismes que cette question a fait naître. — *A peu près comme les fous.* Comparaison assez juste, bien qu'on ait encore avec un homme fou, malgré toute sa déraison, des rapports qu'on ne peut avoir avec les animaux.

§ 9. *L'injustice et l'homme injuste.* Aristote veut dire sans doute que l'injustice est toujours et nécessairement injuste, tandis que l'homme injuste peut cesser de l'être. La pensée d'ailleurs n'est pas assez claire, et elle ne se rattache pas suffisamment à ce qui précède. — *Plus de mal qu'une bête féroce.* Voir la Politique, livre I, ch. 1, § 13, p. 9 de ma traduction, 2e édition.

CHAPITRE VII.

Dispositions diverses des individus relativement à la tempérance et à la débauche. — Caractère propre du débauché ; sa définition. — La violence des désirs rend les fautes plus excusables. — Définition de la mollesse. — L'intempérance peut avoir deux causes, l'emportement ou la mollesse ; différence de ces deux causes.

§ 1. Quant aux plaisirs et aux souffrances, aux désirs et aux aversions qui concernent les sens du toucher et du goût, et aux quels seuls nous avons limité plus haut les idées de débauche et de sobriété, il peut se faire, selon les individus, que l'on succombe aux atteintes dont les autres hommes triomphent assez communément ; et à l'inverse, que l'on triomphe de celles où la plupart d'entr'eux succombent. On est donc, à l'égard des plaisirs, intempérant dans un cas, et tempérant dans l'autre ; de même qu'à l'égard des douleurs, l'un est faible et mou ; l'autre est énergique et patient. La disposition morale de la plupart des hommes tient le milieu entre ces deux extrêmes, bien qu'ils penchent en général davantage vers les moins bons côtés. § 2. Dans les plaisirs, on peut distin-

Ch. VII. Gr. Morale, livre II, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 7.

§ 1. *Plus haut.* Voir le ch. 4 de ce livre, § 4, et livre III, ch. 11, § 3. — *L'on succombe aux atteintes.....* Aristote eût peut-être mieux fait de se tenir dans les généralités applicables à la plupart des hommes. La science n'a guère à s'occuper des exceptions. — *En général, vers les moins bons côtés.* L'observation res-

guer, avons-nous dit, ceux qui sont nécessaires et ceux q ne le sont pas, ou qui du moins ne le sont qu'à un certa point. Mais les excès ne sont pas nécessaires non plus q les abstinences, et l'on peut en dire autant pour les dési et pour les peines que l'homme éprouve. Celui donc q se livre aux excès dans les plaisirs, ou qui poursuit l plaisirs avec excès par une libre détermination, et seul ment pour eux-mêmes et non en vue d'un autre résult celui-là est vraiment débauché et dissolu. Par une su nécessaire de son caractère, un tel homme ne se repenti jamais ; et par conséquent, il est inguérissable. L'hom au contraire qui s'abstient et se prive trop obstinéme du plaisir, est l'opposé de celui-là ; et entre les deux, c lui qui tient un juste milieu est sage et sobre. On pe faire la même remarque relativement à celui qui f les souffrances du corps, non pas parce qu'il est h d'état de les endurer, mais parce qu'il veut les éviter propos délibéré. § 3. Parmi ceux qui agissent en c sans volonté réfléchie, on peut distinguer l'homme c est entraîné par le plaisir, et l'homme qui le recherc pour se soustraire à la douleur que ses désirs lui cause et l'on doit faire entr'eux une assez grande différen Tout le monde trouverait plus blâmable celui qui, s

treinte dans ces limites est très-juste.

§ 2. *Avons-nous dit.* Voir plus haut, ch. 4, § 2. — *Débauché et dissolu.* Et non point intempérant, parce que l'intempérant, tout en cédant à sa passion, la combat encore et peut la vaincre par conséquent.

§ 3. *Sans volonté réfléchie.* Ce sont les intempérants, selon la théorie d'Aristote ; au contraire, les dé chés savent clairement ce qu'ils et méditent leur satisfaction. Ari reconnaît donc deux nuances p les intempérants eux-mêmes : c qui n'ont que de faibles désirs e laissent cependant entraîner au p sir, et ceux qui ont des désirs f gueux qu'ils ne peuvent dominer.

aucun désir, ou sollicité par des désirs très-faibles, ferait quelque acte honteux, que celui qui est emporté par des désirs indomptables. Ainsi, tout le monde trouve celui qui frappe sans colère plus coupable que celui qui frappe dans son emportement. Que ferait-il donc cet homme de sang-froid, s'il venait à être transporté par la passion? Voilà ce qui fait que le débauché est plus vicieux que l'intempérant, qui ne se domine pas; et dans ces deux vices extrêmes, que nous indiquions plus haut, c'était la mollesse que nous signalions d'une part, et de l'autre c'était la débauche.

§ 4. Si l'homme tempérant est opposé à l'intempérant, l'homme ferme et patient est l'opposé de l'homme faible et mou. La fermeté consiste à résister, et la tempérance consiste à dominer ses passions. Mais il faut mettre une différence entre dominer et résister, de même qu'il faut en mettre une entre n'être pas vaincu et triompher; aussi faut-il placer la tempérance au-dessus de la fermeté qui résiste et qui supporte. § 5. Celui qui succombe là où la plupart des hommes résistent ou peuvent résister, n'est qu'un caractère mou et languissant; car la langueur est

Le débauché est plus vicieux. Parce que ses désirs sont moins vifs, et qu'il pourrait, s'il le voulait, résister plus aisément. — *Que nous indiquions plus haut.* Dans ce même chapitre, quelques lignes auparavant. — *Et de l'autre, c'était la débauche.* Quelques commentateurs pensent qu'il faudrait plutôt « l'intempérance »; mais tous les manuscrits sont unanimes pour la première leçon. Les deux vices qu'Aristote vient d'indiquer sont irréfléchis, et par conséquent, il semble qu'il ne peut pas être question ici de la débauche, qui est toujours acccompagnée de résolution, d'après la théorie même d'Aristote. Il est possible que ce soit une erreur de l'auteur lui-même.

§ 4. *La tempérance au-dessus de la fermeté.* Observation délicate, mais

une des espèces de la mollesse. Tel, par exemple, laisse traîner son manteau pour ne pas se donner la peine de le relever; il prend des airs de malade et ne se croit pas cependant fort à plaindre, quelque pareil qu'il se rende à ceux qui sont à plaindre réellement. § 6. De même pour la tempérance et l'intempérance. On ne s'étonne pas de voir un homme vaincu, soit par des jouissances excessives, soit par des peines violentes. Au contraire, on est plutôt porté à lui pardonner, s'il a résisté d'abord de toutes ses forces, comme le Philoctète de Théodecte blessé par le serpent, ou comme Cercyon dans l'Alopé de Carcinus, ou comme ceux qui, s'efforçant de réprimer un fou rire, éclatent tout-à-coup à grand bruit, ainsi qu'il advint à Xénophante. Mais quand on se laisse vaincre dans les cas où la plupart

dont on ne sent peut-être pas autant la justesse en français qu'en grec, parce que les mots que nous donne notre langue ne sont pas aussi opposés entr'eux.

§ 5. *Fort à plaindre.* En tant que malade. L'exemple d'ailleurs qu'a choisi Aristote, ne semble pas éclaircir beaucoup la pensée.

§ 6. *Le Philoctète de Théodecte.* Théodecte était un poëte tragique, originaire de Phasélis en Pamphylie, et ami d'Aristote, qui paraît avoir fait grand cas de son talent. Il le cite plusieurs fois dans sa Rhétorique, et aussi dans la Politique, livre I, ch. 2, § 19, p. 21 de ma traduction, 2e édition. D'après le commentateur grec, Philoctète dans la tragédie du poëte était mordu à la main par le serpent. Il supportait d'abord sans plainte l'affreuse douleur qu'il ressentait; puis, ne pouvant plus se maîtriser, il s'écriait : Qu'on me coupe la main. — *Cercyon dans l'Alopé de Carcinus.* Il y a eu deux poëtes tragiques du nom de Carcinus, l'un athénien, l'autre d'Agrigente en Sicile. On ne sait auquel des deux appartient la tragédie que cite Aristote. Suivant les commentateurs, Cercyon, dans la pièce de Carcinus, ayant découvert un amour coupable de sa fille, lui demandait quel était son amant. Il lui promettait de ne point s'irriter, si elle lui faisait cet aveu. Mais une fois qu'il avait reçu cette confidence, il en était si chagrin qu'il se tuait. — *Xénophante.* On ne connaît pas autrement ce personnage. Sénèque, De Irâ, II, 2, cite un chanteur très-habile nommé Xé—

s hommes peuvent résister, et qu'on n'est pas capable soutenir la lutte, on est inexcusable, à moins que cette blesse ne tienne à une organisation particulière ou à elque maladie, comme pour les rois Scythes, en qui la llesse était un héritage de famille, ou comme les femmes i sont naturellement beaucoup plus faibles que les mmes. § 7. La passion effrénée des amusements et des ıx pourrait sembler une sorte d'intempérance; mais c'est ın plutôt de la mollesse. Le jeu est un relâchement, isqu'il est un repos; et celui qui aime trop les jeux, doit e rangé parmi les hommes qui prennent avec excès le ɔos et le délassement.

§ 8. Du reste, il peut y avoir deux causes à l'intempé-ıce : l'emportement et la faiblesse. Les uns, après avoir is une bonne résolution, ne savent pas s'y tenir parce e leur passion les domine; d'autres ne sont entraînés r leur passion que parce qu'ils n'ont pas réfléchi à ce 'ils font. D'autres encore, comme les gens qui s'étant atouillés eux-mêmes ne sont plus chatouilleux au con-ct de leurs camarades, sentent à l'avance et prévoient ssaut de la passion; ils se mettent avec vigilance sur ırs gardes, réveillent leur raison, et ne se laissent pas incre par les émotions qui les assiégent, qu'elles soient réables ou pénibles. En général, ce sont les gens vifs et

phante, qui vivait au temps d'A-tote, et qui était à la cour d'Ale-ıdre. — *Pour les rois Scythes.* s'en fait une idée toute contraire, ɔn se les représente ordinairement ıme menant la vie la plus rude et lus sauvage. Aussi un commentateur grec a-t-il lu « Perses » au lieu de Scythes.

§ 8. *Parce qu'ils n'ont pas réfléchi.* Ceci ne semble pas s'appliquer à l'intempérance, qui, dans les théories d'Aristote est toujours accompagnée de réflexion et de lutte. Peut-être

mélancoliques qui se laissent surtout aller à cette intempérance qu'on peut appeler l'intempérance par emportement. Les uns par l'ardeur de leur nature, les autres par la violence de leurs sensations, sont incapables d'attendre les ordres de la raison, parce qu'ils ne suivent guère que leur imagination et leurs impressions.

CHAPITRE VIII.

Comparaison de l'intempérance et de l'esprit de débauche. L'intempérance est moins coupable; elle n'est pas réfléchie; elle est intermittente. La débauche au contraire est une perversité profonde qui, en faisant le mal, ne se contraint point elle-même. — Portrait de l'intempérant.

§ 1. Le débauché, comme je l'ai déjà dit, n'est pas homme à sentir des remords; il reste fidèle au choix réfléchi qu'il a fait. Au contraire, il n'est pas d'homme intempérant qui ne se repente de ses faiblesses. Aussi, l'intempérant n'est-il pas tel tout à fait que pourrait le faire croire la question que nous nous sommes posée plus haut. L'un est incurable, l'autre peut être guéri de son

faut-il traduire : « n'ont pas *assez* réfléchi. » — *Et mélancoliques.* Dans la Grande Morale, livre II, ch. 8, vers la fin, où sont reproduites ces distinctions, Aristote n'est pas aussi indulgent pour les mélancoliques; loin de les excuser, il les trouve plus coupables que les autres.

Ch. VIII. Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 8.

§ 1. *Comme je l'ai déjà dit.* Plus haut, ch. 7, § 2. — *Plus haut.* Id. ibid. — *L'un est incurable.* Le débauché ; *l'autre peut être guéri.* L'intempérant.

vice. La perversité qui se plaît dans les débauches, ressemble assez à l'hydropisie ou à la phthisie, c'est-à-dire aux maladies chroniques; l'intempérance ressemblerait plutôt à une attaque d'épilepsie. L'une est constante; l'autre n'est pas un vice continuel. En un mot, l'intempérance et le vice proprement dit sont d'un genre tout différent. La perversité, la débauche se cache à elle-même et s'ignore; l'intempérance ne peut pas s'ignorer. § 2. Parmi ces gens-là, les moins mauvais sont peut-être encore ceux qui sortent d'eux-mêmes par la violence de leurs passions; ils valent mieux que ceux qui ont leur raison et ne savent pas s'y tenir. Ces derniers en effet se laissent vaincre par une passion qui pourtant est bien moins forte, et ils ne sont pas surpris par elle sans y avoir réfléchi, comme les autres le sont. L'intempérant ressemble beaucoup aux gens qui s'enivrent en un instant avec très-peu de vin, et en en prenant moins que la plupart des autres hommes.

§ 3. On voit donc que l'intempérance n'est pas précisément la perversité. Mais en un certain sens elle se confond peut-être avec elle. En effet, si l'intempérance est contre la volonté de celui qui s'y livre, et si la perversité est au contraire le résultat d'une volonté réfléchie, l'intempérance et la perversité ont des conséquences, qui dans la pratique sont tout à fait pareilles. C'est le mot de Démodocus contre les Milésiens : « Les Milésiens, disait-il, ne sont pas fous; mais ils agissent comme des fous. »

§ 2. *Ces derniers en effet.* Ce sont les intempérants, qui entendent la voix de la raison, et qui ne la suivent pas. — *Qui s'enivrent en un instant.* Comparaison qui est très-juste, si elle n'est pas d'ailleurs très-relevée.

§ 3. *La perversité.* Que plus haut Aristote appelait la débauche. — *Dé-*

Et de même, les intempérants ne sont pas précisémen pervers et injustes, et pourtant ils commettent des acte pervers. § 4. L'un est ainsi fait qu'il poursuit les plaisir des sens excessifs et contraires à la droite raison, san être du tout convaincu qu'il fait bien, tandis que l'autre cette conviction, parce qu'il est organisé pour ne recher-cher que les plaisirs. L'un peut donc être aisémen ramené, l'autre ne pourra jamais l'être ; car la vertu et l e vice ont cette différence, que celui-ci détruit le princip e moral, et celle-là le développe et le conserve. En fa t d'action, le principe qui fait agir est le but final qu'o n poursuit, comme dans les mathématiques les princip s sont les hypothèses qu'on a d'abord admises. Ce n'e t pas le raisonnement qui, dans ce dernier cas, nous en- seigne les principes. Ce n'est pas lui non plus qui nou s les enseigne dans la conduite de la vie; mais c'est vertu, soit que la nature nous l'ait donnée, soit que nou l'ayons acquise par l'habitude, qui enseigne à bien jug le principe de tous nos actes. Celui qui sait le bien dis cerner est l'homme sage et sobre; le débauché est cel qui fait tout le contraire. § 5. Il y a tel homme qui peut sous l'influence d'une passion, sortir de toutes les borne contre les ordres de la droite raison; la passion le domin assez pour qu'il ne se conduise plus suivant les règles d la raison parfaite. Mais elle ne le domine pas assez aveuglé- ment pour qu'il se laisse persuader par elle qu'il est bor

modocus. Personnage peu connu, dont il reste quelques épigrammes dans l'Anthologie.

§ 4. *L'un.* L'intempérant; *l'autre.* Le débauché.

§ 5. *Il y a tel homme.* C'est peut- être insister beaucoup sur une que tion, qui est assez simple et qui d'ail leurs peut sembler épuisée après tou les développements qui précèdent.

de poursuivre sans frein les plaisirs qui l'entraînent. C'est là précisément l'intempérant, qui est moins dégradé que le débauché; il n'est pas absolument pervers; car ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, le principe, subsiste encore et survit en lui. L'autre, qui est le caractère tout opposé, est resté dans son état naturel, et il n'en est pas sorti même dans l'égarement de la passion.

On peut donc, d'après ce qui précède, conclure évidemment que la disposition morale de l'intempérant est encore bonne, et que celle du débauché est complètement mauvaise.

CHAPITRE IX.

L'homme tempérant n'obéit qu'à la droite raison. — L'entêtement a quelques rapports avec la domination de soi-même : motifs ordinaires de l'entêtement. Du changement d'opinion; on peut n'avoir aussi pour changer d'opinions que de louables motifs; exemple de Néoptolème. — La tempérance se trouve entre l'insensibilité, qui repousse les plaisirs les plus permis, et la débauche, qui a perdu toute domination de soi. — Rapports de la tempérance à la sobriété; leurs différences.

§ 1. Voici d'autres questions qu'on peut se poser encore. L'homme tempérant et maître de soi, est-il celui

Ch. IX. Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 9.

§ 1. *Voici d'autres questions.* J'ai ajouté ceci. Voir plus haut, ch. 2, § 1, la suite des questions que se proposait de traiter Aristote, dans ce livre. — *Tempérant et maître de*

qui obéit à une raison quelconque, et persévère dans l
résolution qu'il a prise, quelle que soit cette résolution
Ou bien est-ce seulement l'homme qui obéit à la droi
raison ? D'un autre côté, l'intempérant est-il celui qui r
s'en tient pas à la résolution quelconque qu'il a prise, o
au raisonnement quelconque qu'il a fait ? Ou bien est-c
seulement celui qui s'en tient à une raison fausse, et
une résolution qui n'est pas la bonne, ainsi que je l'a
avancé plus haut ? Ou plutôt ne faut-il pas dire qu
l'homme tempérant est celui qui accidentellement peu
bien s'en tenir à une raison quelconque, mais qui essen
tiellement ne s'en tient qu'à la vraie raison, et à la droit
volonté qui seule le doit conduire ? L'intempérant n'est-i
pas celui qui ne sait pas s'en tenir fermement à la raiso
véritable, et à la saine résolution ? § 2. Expliquons-nous
Quand on préfère ou quand on poursuit une chose en vu
d'une autre chose, on poursuit et l'on préfère cette der
nière chose essentiellement pour elle-même, tandis qu'o
ne recherche la première qu'accidentellement et d'un
manière indirecte. Essentiellement, en soi, exprime i
l'idée d'absolu, de telle sorte qu'il est possible que ce so
relativement à une raison quelconque que l'un persiste e
que l'autre ne persiste pas ; mais absolument parlan
c'est en définitive et uniquement la raison vraie que l'u
suit et dont l'autre s'écarte.

§ 3. On rencontre des gens qui tiennent fermement
leur opinion et qu'on appelle des entêtés, comme de

soi. Paraphrase du mot unique du texte. — *Je l'ai avancé plus haut.* A la fin du chapitre précédent. La question d'ailleurs que se pose ici Aristote peut sembler assez subtil et après tous les développements a térieurs, on n'en voit pas l'utilité.

§ 3. *Qu'on appelle des entêtés.*

esprits qui ne se laissent persuader que difficilement et dont on ne peut qu'à grand'peine changer les convictions. Ce caractère a bien quelques traits de ressemblance avec celui de l'homme tempérant, qui est toujours maître de lui, comme le prodigue a du rapport avec le libéral, et le téméraire, avec le courageux. Mais ils diffèrent pourtant à bien des égards. L'un, et c'est le tempérant, ne se laisse pas aller à changer d'avis sous la seule influence de la passion ou du désir. Mais s'il y a lieu de le faire dans l'occasion, l'homme tempérant, qui sait se dominer, ne demande pas mieux que de changer d'opinion. L'autre au contraire, et c'est l'entêté, ne se laisse pas gagner par la raison, parce que souvent les entêtés ne sont préoccupés que de leurs désirs, et ne sont conduits que par les opinions qui leur plaisent. § 4. En général, les entêtés sont les gens prévenus de quelqu'opinion personnelle, les ignorants, et les gens grossiers. On tient à sa propre opinion par les liens du plaisir et de la peine ; on est tout joyeux de son triomphe, quand les arguments d'autrui ne parviennent pas à vous faire changer de sentiment ; et l'on est tout peiné si votre avis est rejeté, comme les décrets qui ne sont pas sanctionnés par le peuple. Aussi, les gens entêtés ont-ils plus de rapport avec l'intempérant qui ne se sait dominer, qu'avec le tempérant qui est toujours maître de lui-même. Il y a des cas où l'on peut renoncer à la pensée qu'on avait eue d'abord, sans que ce soit l'effet d'une faiblesse et d'une intempérance qui fait

n'ai pu trouver de mot plus exact pour rendre celui dont se sert Aristote. Mais il n'y a point assez de ressemblance entre l'entêtement et la tempérance pour qu'il y ait lieu de les comparer. Le portrait de l'entêté est d'ailleurs très-fidèle, tel que le représente ici Aristote.

perdre la domination de soi. Tel est Néoptolème dans le Philoctète de Sophocle; c'est bien encore le plaisir, si l'on veut, qui le pousse à ne pas tenir à sa première résolution; mais c'est un noble plaisir, puisqu'il était louable à lui de dire la vérité, malgré les conseils d'Ulysse, qui lui avait persuadé de faire un mensonge. Ainsi, par cela seul qu'on agit sous l'influence du plaisir, on ne peut pas dire qu'on soit débauché, vicieux, et intempérant; on ne l'est que si le plaisir qui vous entraîne, a quelque chose de honteux.

§ 5. Puis donc qu'il se peut aussi qu'on recherche moins qu'il ne le faut les plaisirs du corps, et que dans cette réserve excessive on peut également manquer aux règles de la raison, l'homme vraiment tempérant, qui se maîtrise toujours, représentera le caractère intermédiaire entre celui que je viens d'indiquer et l'intempérant. Si l'intempérant n'obéit pas à la raison, c'est qu'il a quelque chose de plus qu'il ne faut; l'autre au contraire a quelque chose de moins, tandis que l'homme vraiment tempérant reste toujours fidèle à la raison, et ne change jamais sous une autre influence. Mais puisque la tempérance est une louable qualité, il faut, ce semble, que les deux qualités contraires soient blâmables; et c'est en effet ainsi qu'on les juge l'une et l'autre d'ordinaire. § 6. Seulement comme l'une ne se montre que chez bien peu de gens,

§ 4. *Dans le Philoctète de Sophocle*, V. 965 et suiv. Aristote a déjà cité plus haut cet exemple. Voir ch. 2, § 7. — *Sous l'influence du plaisir*. Comme agit Néoptolème.

§ 5. *Puis donc qu'il se peut...* Ces idées ne se suivent pas bien; et une transition eût été nécessaire. — *Celui que je viens d'indiquer*. Celui qui pousse l'abstinence beaucoup trop loin.

§ 6. *Comme l'une... Bien peu de*

ne s'y montre que rarement, il en résulte que, de même e la sobriété paraît être seule l'opposé de la débauche, même aussi la tempérance toute seule paraît être pposé de l'intempérance. § 7. D'un autre côté, comme n souvent les choses ne sont dénommées que d'après ressemblance qu'elles ont entr'elles, on a dit, par assimilation à la tempérance ordinaire, la tempérance du ge ; mais ce n'est qu'une similitude apparente. Il est ai que l'homme tempérant est incapable de jamais faire oique ce soit contre la raison, par l'entraînement des aisirs corporels, et que c'est aussi la vertu de l'homme aiment sage. Mais il y a cette différence entr'eux que un a des désirs vicieux et que l'autre n'en a pas ; l'un t ainsi fait qu'il ne saurait éprouver de plaisirs contre raison, tandis que l'autre peut ressentir un plaisir de genre, sans toutefois se laisser entraîner. § 8. C'est ncore de cette façon que l'intempérant et le débauché se essemblent, bien qu'ils soient différents à plusieurs gards ; car tous les deux ils poursuivent les plaisirs du orps ; mais l'un s'y livre en pensant qu'il faut s'y livrer, et l'autre en pensant qu'il ne le faut pas.

ens. C'est l'abstinence excessive.

§ 7. *L'un a des désirs vicieux.* est l'intempérant, qui cède parfois à mauvais désirs, et parfois y résiste.

§ 8. *C'est encore de cette façon.* Répétition nouvelle de ce qui a été dit plusieurs fois déjà dans tout ce qui précède.

CHAPITRE X.

La prudence et l'intempérance sont incompatibles. — Nouveau portrait de l'intempérant. — L'intempérance naturelle est plus difficile à guérir que l'intempérance résultant de l'habitude. — Résumé des théories sur l'intempérance.

§ 1. Il ne se peut pas qu'un même homme soit à la fois prudent et intempérant; car, ainsi qu'on l'a démontré, l'homme prudent est en même temps de mœurs irréprochables. § 2. Pour être vraiment prudent, il ne faut pas seulement savoir ce qu'on doit faire; il faut de plus agir et pratiquer. Mais l'intempérant est loin d'agir avec prudence, quoique d'ailleurs rien ne s'oppose à ce que l'on soit fort habile tout en étant intempérant. Ce qui fait que certaines gens peuvent paraître prudents, tout intempérants qu'ils sont, c'est que l'habileté ne diffère de la prudence que de la façon qui a été expliquée dans nos précédentes études, où nous avons fait voir que, si elles se rapprochent sous le rapport de l'intelligence et du raisonnement, elles sont moralement différentes par les motifs qui les déterminent l'une et l'autre. § 3. L'intempérant ne peut pas non plus être regardé comme un homme qui sait

Ch. X. Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 10.

§ 1. *Prudent et intempérant.* Question indiquée plus haut, à la fin du ch. 1, § 7. — *Ainsi qu'on l'a démontré.* Voir plus haut, livre VI, ch. 4, § 7.

§ 2. *Dans nos précédentes études.* Livre VI, ch. 10, § 9.

§ 3. *L'intempérant ne peut pas non plus.* Ce nouveau portrait de

ı juste et qui voit nettement ce qu'il fait; c'est plutôt mme un homme qui dort ou qui est pris de vin. Il fait rtainement acte de volonté, parce qu'il sait dans une rtaine mesure ce qu'il fait et pourquoi il le fait; néan- ins ce n'est pas un être corrompu; car sa volonté est née. Par conséquent, il faut dire de lui qu'il est à moi- vicieux et qu'il n'est pas absolument coupable et in- te, puisqu'il ne cherche à tromper personne. En effet, mi les intempérants de différentes nuances, on peut erver que l'un n'a pas la force de se tenir aux projets il a conçus, et que l'autre d'un caractère mélancolique ı forme même pas du tout. Au fond, l'intempérant ne semble pas mal à un État où l'on décrète bien tout ce il faut décréter, et qui a d'excellentes lois, mais qui ı applique aucune, selon le mot fort plaisant d'Ana- dride :

« Ainsi le veut l'Etat, qui fort peu songe aux lois. »

ınt à l'homme vraiment vicieux, il ressemble au con- re à l'État qui applique ses lois, mais dont les lois sont estables.

; 4. L'intempérance et la tempérance s'entendent tou- rs des actes qui dépassent les limites où restent habi- llement la plupart des hommes. Le tempérant se tient

empérant ne fait guère que re- luire ce qui a été dit antérieure- t. Il y a cependant quelques s dont Aristote n'a pas encore usage. — *D'un caractère mélan- 7ue.* Plus haut, à la fin du ch. 8, Aristote semblait classer les péraments mélancoliques parmi les natures ardentes et vives. — *Mais qui n'en applique aucune.* Observation spirituelle et juste. — *Anaxandride.* Poète du temps d'Aristote, qu'il cite plusieurs fois dans le 3e livre de la Rhétorique, ch. 10, 11 et 12. — *L'homme vraiment vicieux.* C'est le débauché.

au delà, l'intempérant est en deçà de la puissance qu'[illegible]nt la plupart des hommes de dominer leurs passions. Ces [illegible]n-tempérances des caractères mélancoliques sont plus faci[illegible]es à guérir que les intempérances de ces caractères qui [illegible]nt la volonté d'obéir à la raison, mais qui ne savent pas [illegible]ui obéir avec constance. Parmi les intempérants, ceux qui [illegible]ne le sont que par habitude guérissent plus aisément [illegible]ue ceux qui le sont par tempérament; car l'habitude est p[illegible]us facile à changer que la nature. Mais c'est là aussi ce [illegible]ui fait que l'habitude est si difficile à perdre; elle ressem[illegible]le à la nature, comme le disait Evénus :

« Le goût, mon cher ami, quand trop longtemps il dure,
« Peut bien finir en nous par être la nature. »

§ 5. En résumé, nous avons expliqué ce que sont [illegible] la tempérance et l'intempérance, la fermeté et la molles[illegible]e; et nous avons fait voir quels sont les rapports de ces [illegible]is-positions les unes à l'égard des autres.

§ 4. *Evénus.* Ce vers est cité encore dans la Morale à Eudème; y voir la note livre II, ch. 7, § 4. Dans le Phèdre, p. 100 de la traduction de M. Cousin, Platon nomme un Evénus parmi les Sophistes. Il est nommé encore dans l'Apologie, p. 6[illegible] et dans le Phédon, p. 191.

§ 5. *En résumé.* Ce résumé [illegible]-prend tout ce qui a été dit da[illegible] le Livre septième, et il semble qu[illegible] ce livre devait finir ici.

CHAPITRE XI.

Il importe au philosophe qui étudie la science politique, de connaître à fond la nature du plaisir et de la douleur. — Le plaisir est-il un bien? Est-il le bien suprême? Arguments en sens divers sur cette question. — Des espèces et des causes du plaisir. Réponse aux diverses objections faites contre le plaisir. Le sage fuit les plaisirs qui ne sont pas des plaisirs absolument, et qui sont accompagnés d'un mélange de douleur.

§ 1. Quand on veut traiter philosophiquement la science

Ch. XI. Gr. Morale, livre II, ch. 9; Morale à Eudème, livre VI, ch. 11.

§ 1. *Quand on veut traiter.* C'est un sujet tout nouveau qui commence ici, et qui se continue jusqu'à la fin du livre. Il ne tient pas à ce qui précède, et il ne tiendra pas davantage à ce qui suit. De plus, Aristote traite encore longuement du plaisir, et en fait la théorie au début du livre X. Il a donc semblé assez probable à quelques savants que la discussion qui va remplir trois chapitres, est une sorte de hors-d'œuvre, et qu'elle n'appartient point au cadre qu'Aristote s'est tracé dans la Morale à Nicomaque. D'autres ont cru que ces trois chapitres sont les ouvrages spéciaux sur le plaisir, dont parle Diogène Laërce dans son catalogue, livre V, ch. 22 et 24, p. 116 de l'édition de Firmin Didot. Il faut ajouter que, dans la Grande Morale, l'ordre des discussions est le même, et qu'après la théorie de l'intempérance vient celle du plaisir, en un seul chapitre. Je ne parle pas de la Morale à Eudème, qui reproduit textuellement ce septième livre. On verra par la Dissertation préliminaire que cette répétition de la théorie du plaisir dans les livres VII et X, est un des arguments les plus forts dont s'appuie le dernier éditeur de la Morale à Eudème, M. Fritzsch, pour attribuer ce livre VII, ainsi que le précédent, à Eudème et non point à Aristote. De la Morale à Eudème, ces deux livres seraient passés dans la Morale à Nicomaque. Casaubon et Schleiermacher avaient déjà proposé cette hypothèse, pour la discussion spéciale sur le plaisir. — *La*

politique, on doit étudier profondément la nature du plaisir et de la douleur ; car c'est le philosophe politique qui marque le but supérieur, où, fixant toujours nos regards, nous pouvons dire de chaque chose d'une manière absolue qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise. § 2. A un autre point de vue, il n'est pas moins nécessaire d'étudier ces grands sujets, puisque nous avons reconnu que les fondements de la vertu et du vice sont les plaisirs et les peines. Cela est si vrai que, dans le langage ordinaire, on ne sépare presque jamais le bonheur du plaisir ; et voilà pourquoi, dans la langue grecque, le mot qui exprime la félicité dérive de celui qui exprime la joie.

§ 3. Parmi les opinions diverses sur cette matière, il en est une qui soutient que le plaisir ne peut jamais être un bien, ni en soi, ni même indirectement, et que le bien et le plaisir ne sont pas du tout la même chose. D'autres pensent, au contraire, qu'il y a quelques plaisirs qui peuvent être des biens, mais que la plupart des plaisirs sont

science politique. Qu'Aristote met au-dessus de la Morale. Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 9. — *Le philosophe politique.* Le rôle qu'Aristote prête au politique appartient bien plutôt au moraliste. Id., ibid. Voir plus haut, livre I, ch. 2, § 2.

§ 2. *Nous avons reconnu.* Voir plus haut, livre II, ch. 11, § 1. — *Voilà pourquoi dans la langue grecque.* J'ai dû paraphraser le texte pour faire comprendre dans notre langue le rapprochement qu'Aristote veut établir dans la sienne. Du reste, l'étymologie qu'il donne est tout à fait arbitraire et fausse, comme celles de Platon dans le Cratyle. Schleiermacher la juge avec raison peu digne d'Aristote, Mémoire sur les ouvrages moraux d'Aristote, p. 331, Œuvres complètes, 3e partie, tome III.

§ 3. *Il en est une qui soutient.* C'est le système de l'École Cynique, adopté plus tard par les Stoïciens. — *Quelques plaisirs qui peuvent être des biens.* On pourrait reconnaître dans cette théorie celle de Platon, ainsi que dans la suivante. A côté de ces trois écoles, Aristote a dédaigné sans doute de citer l'École Cyré-

mauvais. Enfin, une troisième théorie soutient que, quand bien même tous les plaisirs seraient des biens, le plaisir néanmoins ne saurait jamais être le bien suprême.

§ 4. En général, on peut dire du plaisir qu'il n'est pas un bien, parce que tout plaisir est un phénomène sensible qui se développe pour arriver à un certain état naturel ; et qu'aucune génération, aucun phénomène qui se produit, n'est homogène à la fin vers laquelle il tend. Par exemple, jamais la construction de la maison ne peut être confondue avec la maison elle-même. D'un autre côté, l'homme tempérant et sobre fuit les plaisirs ; l'homme prudent ne recherche même que l'absence de la douleur, et non pas précisément le plaisir. Ajoutez que les plaisirs nous empêchent de penser et de réfléchir ; et qu'ils nous en empêchent d'autant plus qu'ils sont plus vifs, comme les plaisirs de l'amour. Et qui pourrait en effet penser à quelque chose dans ces moments-là ? En outre, il n'y a pas d'art possible du plaisir, tandis que tout bien est le produit d'un art régulier. Enfin, les enfants et les animaux recherchent aussi le plaisir. § 5. Ce qui prouve bien, dit-on encore, que tous les plaisirs ne sont pas bons, c'est qu'il

naïque, dont Aristippe fut le fondateur, et qu'a plus tard développée Épicure.

§ 4. *En général, on peut dire.* Cette première objection contre le plaisir est toute métaphysique. Le plaisir est un simple phénomène, transitoire et relatif; donc il ne peut être un bien. — *Un phénomène sensible.* C'est-à-dire, qu'éprouvent les êtres doués de la sensibilité. — *D'un autre côté.* Seconde objection. — *Ajoutez que les plaisirs.* Troisième objection. — *En outre.* Quatrième objection. — *Enfin.* Cinquième objection. Aristote répondra surtout à la première.

§ 5. *Dit-on encore.* J'ai ajouté ces mots pour bien montrer qu'Aristote continue l'exposition des objections, et qu'il ne parle point encore ici en son nom.

en est de honteux. Il en est que tout le monde condamne; il en est même qui sont nuisibles à celui qui les goûte; et tel plaisir peut nous causer des maladies.

§ 6. Ainsi donc, le plaisir n'est pas le bien suprême; il n'est pas une fin, il n'est qu'un phénomène, une simple génération. Telles sont à peu près toutes les théories émises sur ce sujet.

§ 7. Mais il n'en résulte pas du tout que le plaisir ne saurait être, pour ces motifs, ni un bien, ni même le bien suprême. Et en voici des preuves. D'abord, le bien pouvant se prendre dans deux sens très-différents et pouvant être ou absolu ou relatif, c'est-à-dire sous certain rapport, il s'en suit que la nature du plaisir et les qualités qui le procurent, ainsi que le mouvement qu'il produit et les causes qui l'engendrent, doivent présenter des différences non moins nombreuses. Parmi les plaisirs qui paraissent mauvais, les uns sont mauvais absolument; les autres ne le sont que relativement à tel ou tel individu, tandis qu'ils sont acceptables pour tel autre. Il en est qui ne sont pas même acceptables complétement pour tel individu, mais qui ne le sont que dans tel moment et pour quelques courts instants, bien qu'en soi ils ne doivent pas être recherchés. Il en est encore d'autres qui ne sont pas véritablement des plaisirs, et qui n'en ont que l'apparence. Ce sont tous les plaisirs qui sont accompagnés d'une douleur, et qui n'ont pour but que la guérison de certains

§ 6. *Toutes les théories.* Et toutes les objections contre le plaisir.

§ 7. *Mais il n'en résulte pas du tout.* Aristote semble prendre parti pour le plaisir et le défendre contre les attaques dont il est l'objet. — *Non moins nombreuses.* C'est-à-dire que le plaisir peut être absolu ou relatif; mais de plus, il peut avoir tous les caractères qui sont énumérés

ɛ, comme, par exemple, les plaisirs des malades. § 8. ut de plus distinguer dans le bien, d'une part l'acte e, le fait même du bien ; et de l'autre, la disposition ait qu'on le ressent. Les plaisirs qui nous remettent notre état naturel, ne sont des plaisirs qu'indirecte-, bien qu'on soutienne que l'acte propre du plaisir con-dans les désirs que produisent une disposition et une ·e à demi-souffrantes. Toutefois, il est des plaisirs dans .els la peine et le désir ne sont pour rien ; et tels sont, xemple, les actes de pensée contemplative, où notre ·e certainement ne souffre d'aucun besoin. La preuve qu'on ne ressent pas le même plaisir, quand la nature .tisfait en s'assouvissant et quand elle est dans son tte. Ainsi, quand elle a son assiette régulière, les irs que nous éprouvons sont des plaisirs absolument

. — *Les plaisirs des malades.* ennent et subissent avec joie ièdes douloureux qui doivent leurs maux.

Il faut de plus distinguer. stinction, quoiqu'un peu sub-it juste cependant ; et l'on peut :t séparer le plaisir en soi, de position qui fait qu'on le res-Si c'est la satisfaction d'un qui nous le fait goûter, le n'est pas pur, puisque le implique une idée de dou-ll est vrai que notre nature est dans son état normal ; mais si loit y rentrer, c'est qu'elle en sortie. Il y a d'autres plaisirs au ire qui sont purs ; et ce sont de la pensée, où il n'y a nul ge de besoin. — *Bien qu'on soutienne.* Cette nuance n'est pas dans le texte ; mais elle me semble indispensable, parce qu'autrement ce passage serait inintelligible et contradictoire. On peut croire qu'Aristote a en vue ici la théorie du Philèbe, p. 352, 390 de la traduction de M. Cousin, ainsi que le remarque M. Zell. Ce passage a beaucoup embarrassé les commentateurs ; la petite correction que je propose le rendrait assez clair ; mais il est vrai qu'elle ne s'appuie sur aucune autorité. — *Ne souffre d'aucun besoin.* Peut-être ceci n'est-il pas très-exact ; et la curiosité de l'esprit qui le porte à l'étude et à la contemplation, peut être aussi considérée comme un besoin. C'est la pensée d'Aristote lui-même, à ce qu'il semble au début de

parlant. Quand elle assouvit un besoin, nous pouvons prendre pour des plaisirs les choses les plus contraires au plaisir; et alors, par exemple, on goûte avec plaisir les choses les plus acides et les plus amères, bien qu'elles ne soient bonnes cependant ni de leur nature, ni absolument. Ce ne sont donc pas non plus de vrais plaisirs que ces choses nous procurent; car les rapports que soutiennent entr'elles les choses agréables, sont aussi les rapports des plaisirs qu'elles produisent en nous.

§ 9. De plus, il n'est pas du tout nécessaire qu'il y ait quelque chose de supérieur au plaisir, en ce sens où l'on soutient quelquefois que, dans les choses, la fin est supérieure à leur génération; car tous les plaisirs ne sont pas des générations. Tous ne sont pas même accompagnés de génération; mais ils sont bien plutôt acte et fin tout ensemble. Ils n'ont pas lieu, parce que certaines choses se produisent autour de nous, mais bien parce que nous-même nous en faisons un certain usage. La fin d'ailleurs n'est pas pour tous les plaisirs quelque chose de différent des plaisirs mêmes; la fin diffère seulement dans les plaisirs qui ne servent qu'à compléter et à finir la nature. § 10. Ainsi donc, on a tort de prétendre que le plaisir est une génération sensible, une production de certains phé-

la Métaphysique. — *Sont des plaisirs absolument parlant.* Ceci semble confirmer la correction que j'ai introduite plus haut.

§ 9. *En ce sens où l'on soutient.* Nouvelle critique de la théorie du Philèbe, p. 426, 429 et suiv., ibid. — *Tous les plaisirs ne sont pas des générations.* La pensée d'Aristote serait plus claire, s'il citait spécialement certains plaisirs.

§ 10. *On a tort de prétendre.* C'est toujours la théorie du Philèbe qu'attaque Aristote. Voir les passages du Philèbe que je viens d'indiquer. — *Une production de certains phénomènes.* Paraphrase du mot précédent. Je ne crois pas d'ailleurs que

nomènes que nos sens peuvent éprouver. Il faudrait dire plutôt que le plaisir est l'acte d'une qualité conforme à la nature; et au lieu de l'appeler sensible, on ferait mieux de l'appeler une génération à laquelle rien ne fait obstacle. Si le plaisir nous semble être une sorte de génération, c'est qu'il est bon, à proprement parler; et l'acte d'une chose nous fait l'effet d'une génération, bien qu'il soit tout autre chose.

§ 11. Mais soutenir que les plaisirs sont mauvais, parce qu'il en est réellement quelques-uns qui peuvent altérer la santé, c'est absolument comme si l'on prétendait que certaines choses qui sont bonnes pour la santé, sont mauvaises pour gagner de l'argent. Sans doute les plaisirs et les remèdes sont, en ce sens, mauvais les uns et les autres; mais cela ne veut pas dire qu'ils le soient réellement, puisqu'en effet la pensée elle-même et la contemplation peuvent nuire parfois à la santé.

§ 12. Le plaisir ne gêne pas non plus, comme on le prétend, l'exercice de la raison. Et en général le plaisir qui vient naturellement de chacune de nos facultés, ne saurait être un obstacle pour aucune d'elles. Ce ne sont

l'expression même de « génération sensible » dont se sert Aristote, se trouve textuellement dans Platon. — *Bien qu'il soit tout autre chose.* Aristote aurait dû indiquer précisément cette autre chose.

§ 11. *Qu'ils le soient réellement.* Cette objection est juste, et parce que quelques plaisirs sont mauvais, quand on les prend mal, il ne s'en suit pas que tous les plaisirs soient mauvais. La considération de la santé est d'ailleurs peu de chose dans ces questions; et le plaisir, en général, la favorise plutôt qu'il ne l'altère; bien entendu qu'il s'agit surtout de la santé du corps.

§ 12. *Comme on le prétend.* Voir le Philèbe, aux divers passages que j'ai indiqués. Voir aussi plus haut, § 4, cette objection, annoncée par Aristote comme une de celles qu'il se propose de réfuter, et qu'il réfute dans ce passage.

que les plaisirs étrangers qui les gênent ; et les plaisirs qui naissent en nous de l'application de l'esprit et de l'étude, loin de nous nuire, ne font que nous rendre plus capables de penser et d'étudier encore mieux.

§ 13. La raison admet fort bien du reste qu'il ne puisse pas y avoir un art du plaisir. Il n'y a pas d'art non plus pour aucun autre acte ; et l'art s'applique uniquement à la puissance, à la faculté qui nous met en état de pouvoir faire quelque chose. Ce qui n'empêche pas que certains arts, l'art de la parfumerie et l'art de la cuisine, par exemple, ne semblent destinés spécialement à procurer du plaisir.

§ 14. Quant aux autres objections qu'on fait au plaisir, à savoir que l'homme sobre le fuit, que l'homme prudent ne recherche qu'une vie exempte de douleur, et enfin que les enfants et les animaux poursuivent aussi le plaisir, toutes ces objections recevront ici une même solution. Il suffira de se rappeler qu'on a dit plus haut comment les plaisirs sont bons en général et absolument parlant, et comment tous les plaisirs ne le sont pas. Or

§ 12. *Les plaisirs étrangers.* Ou excessifs, sans être étrangers. —*Loin de nuire.* Aristote vient de dire tout-à-l'heure, que parfois, ces plaisirs même peuvent nuire à la santé ; il n'en est pas moins vrai que, pris dans une juste mesure, ils fortifient l'esprit loin de l'affaiblir.

§ 13. *A la faculté qui nous met en état.* Paraphrase du mot précédent.

§ 14. *Quant aux autres objections.* Indiquées plus haut, au début du chapitre, § 3. — On peut trouver que toute cette réfutation des théories contre le plaisir est bien obscure et bien embarrassée. Le Philèbe méritait une discussion plus approfondie, et surtout plus claire. Mais en général, Aristote expose mieux ses propres idées qu'il ne réfute celles des autres. En résumé, il se montre partisan du plaisir, plus peut-être qu'il ne convient à un disciple de Platon, bien qu'il n'aille pas jusqu'à en faire le bien suprême. Voir la Dissertation et la Préface.

ce sont ces derniers précisément que recherchent les enfants et les animaux. C'est l'absence des peines causées par ces mêmes plaisirs que recherche l'homme prudent et sage, c'est-à-dire qu'il fuit toujours ces plaisirs qu'accompagnent nécessairement le désir et la douleur, en d'autres termes, les plaisirs du corps; il fuit tous les excès de ces plaisirs, où le débauché se livre à sa débauche. L'homme sage et sobre fuit ces plaisirs dangereux, parce qu'il a aussi ses plaisirs que la sagesse seule peut goûter.

CHAPITRE XII.

Opinions communes sur la douleur et le plaisir que l'on confond avec le mal et le bien : erreur de Speusippe. — Rapports du plaisir et du bonheur; dangers d'une excessive prospérité. Le bonheur est le développement complet de toutes nos facultés; et l'activité est elle-même un réel plaisir.

§ 1. D'ailleurs, je conviens avec tout le monde que la douleur est un mal et qu'il faut la fuir. Tantôt elle est un mal absolu, tantôt elle n'est qu'un mal relatif, parce qu'elle nous fait obstacle en certaines choses. Or, le contraire de ce qui doit être fui en tant qu'il est à fuir et qu'il est un mal, c'est le bien. Il faut donc nécessairement que le plaisir soit un bien d'une certaine espèce. Mais la solu-

Ch. XII. Gr. Morale, livre II, ch. 9; Morale à Eudème, livre VI, ch. 12.

§ 1. *D'une certaine espèce.* Restriction très-utile, et qui empêche qu'on ne confonde le système d'A-

tion de ce problème n'est pas celle qu'en donnait Speusippe, quand il prétendait que le plus grand terme était tout à la fois le contraire du plus petit et de l'égal, il en est ainsi du plaisir qui a deux contraires : la douleur, et ensuite ce qui n'est ni douleur ni plaisir. Car Speusippe ne va pas sans doute jusqu'à dire que le plaisir soit une sorte de mal. § 2. Mais il est très-possible qu'il y ait un certain plaisir qui soit le bien suprême, quoi qu'il y ait plus d'un plaisir qui soit mauvais, de même qu'il peut y avoir aussi une science qui soit la science suprême, bien qu'il y en ait quelques-unes qui soient mauvaises. Peut-être même les actes de chacune de nos facultés devant se développer sans entraves, le bonheur doit-il être nécessairement l'acte de toutes les facultés réunies, ou du moins l'acte de l'une d'entr'elles ; et que cette activité soit pour l'homme le plus désirable des biens, du moment que rien ne la gêne ni ne l'arrête. Or, voilà précisément le plaisir ; et par suite, un certain plaisir pourrait être le bien suprême, s'il était le plaisir absolu, quoique d'ailleurs beaucoup de plaisirs soient mauvais. § 3. C'est là ce qui

ristote avec les déplorables systèmes qui ont suivi. — *Speusippe.* Neveu et successeur de Platon. — *Une sorte de mal.* Il semble que Speusippe va jusque là. Ainsi, il place au milieu l'indifférence, c'est-à-dire ce qui n'est ni bien ni mal ; puis il place aux deux extrêmes comme contraires, la douleur, d'une part ; et le plaisir, de l'autre.

§ 2. *Un certain plaisir qui soit le bien suprême.* En ce sens alors, le plaisir sera le bien suprême, ce qu'Aristote avait d'abord paru contester. Ce passage est un de ceux sur lesquels on s'appuie pour attribuer ce septième livre à Eudème, et le refuser à Aristote. Une scholie ancienne qu'on croit d'Aspasius, en tire un argument formel pour soutenir cette opinion. Voir la Dissertation préliminaire, vers le milieu, et l'édition de la Morale à Eudème par M. Fritzsch, p. 189.

ait que tout le monde croit que la vie heureuse est une vie de plaisir, et qu'on entremêle toujours le plaisir au bonheur. J'avoue même que ce n'est pas sans raison. Il n'y a jamais aucun acte qui soit complet du moment qu'il rencontre un obstacle ; mais le bonheur est quelque chose de complet ; et voilà comment l'homme, pour être vraiment heureux, a besoin des biens du corps et des biens extérieurs, des biens même de la fortune, pour qu'en tout cela aucun obstacle ne vienne l'arrêter. § 4. Mais aller jusqu'à prétendre qu'un homme étendu sur la roue, ou un homme accablé des malheurs les plus terribles, n'en est pas moins heureux, pourvu qu'il soit vertueux, c'est là vraiment, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, soutenir une opinion qui n'a pas le moindre sens. § 5. D'un autre côté, parce que pour le bonheur il est indispensable aussi de joindre à d'autres biens les biens de la fortune, il n'en résulte pas du tout qu'il faille, comme le font certaines gens, confondre le bonheur avec la prospérité; car il n'en est rien. Une prospérité excessive devient elle aussi un obstacle véritable; peut-être même alors ne peut-on plus avec raison l'appeler prospérité, et la limite de la prospérité doit être déterminée par ses rapports avec le bonheur. § 6. Si

§ 3. *Tout le monde.* C'est-à-dire le vulgaire, et sans y comprendre les esprits vraiment éclairés sur ces grandes et délicates questions. — *Et des biens extérieurs.* On peut voir la même théorie dans le 1er livre, ch. 8, § 10 ; plus haut, p. 50.

§ 4. *Mais aller jusqu'à prétendre.* Aristote ne dit pas précisément à qui il s'adresse; mais je crois qu'il veut faire allusion au Gorgias de Platon, p. 259 et 286, traduction de M. Cousin. — *Une opinion qui n'a pas le moindre sens.* Ceci est une réfutation anticipée du Stoïcisme.

§ 5. *Le bonheur avec la prospérité.* Distinction très-juste, et que bien peu de gens savent faire dans la pratique de la vie, parce qu'elle est très-difficile en effet.

tous les êtres, et les animaux et les hommes, recherchent le plaisir, cela pourrait bien prouver que le plaisir est, en un certain sens, le bien suprême :

« Non : un mot tant de fois des peuples répété
« N'est jamais tout à fait contre la vérité. »

§ 7. Mais comme l'état naturel et le meilleur état des différents êtres ne sont pas les mêmes pour tous, ni en réalité, ni même en apparence, il s'ensuit que tous ne poursuivent pas non plus le même plaisir, bien que tous sans exception poursuivent cependant le plaisir. Peut-être aussi ne poursuivent-ils pas précisément le plaisir qu'ils croient poursuivre, ou qu'ils désigneraient au besoin, s'ils avaient à le nommer; et peut-être au fond guidés naturellement par cet instinct divin qu'ils ont tous en eux, ne font-ils que rechercher un plaisir identique. Mais les plaisirs du corps ont hérité dans le langage ordinaire de ce nom commun, parce que ce sont eux le plus souvent que goûtent les hommes, et que tous peuvent en avoir leur part. Comme ce sont là les seuls plaisirs qu'en général on connaisse, on s'imagine que ce sont aussi les seuls qui existent. § 8. On voit clairement encore que, si le plaisir et l'acte qui le procure ne sont pas des biens, il ne sera pas

§ 6. *Et les animaux.* Il faut avouer que l'objection n'est pas très-décisive. — *Est en un certain sens.* Malgré cette restriction, l'idée n'en est pas plus juste. Une erreur peut être générale. — *Le bien suprême.* Il faudrait alors plutôt dire : « le bien universel ». — *Non : un mot...* Ces deux vers sont d'Hésiode, Les Œuvres et les Jours, vers 763, édition de Firmin Didot.

§ 7. *S'ils avaient à le nommer.* J'ai ajouté ces mots qui complètent et qui éclaircissent la pensée. — *Cet instinct divin qu'ils ont tous en eux.* Principe très-grave, qu'Aristote a rarement exprimé d'une manière aussi précise.

le que l'homme heureux vive avec plaisir. Et en effet ent pourrait-il avoir besoin du plaisir, si le plaisir as un bien? Mais se peut-il que l'homme heureux n même temps dans la peine? Et si la peine n'est nal ni un bien, du moment que le plaisir non plus ni l'un ni l'autre, alors pourquoi le fuirait-il? Il en erait que la vie de l'homme vertueux ne donne pas le plaisir que celle d'un autre, si l'on admet que les auxquels il se livre, n'en donnent pas non plus da- ge.

Ne sont pas des biens. Dans ories que critique Aristote, on nié absolument que le plaisir e un bien; on a dit au con- qu'il y avait des plaisirs qui bons; et ce sont ces plaisirs- peut goûter l'homme heureux. — *Dans la peine.* Puisqu'on suppose qu'il ne peut accepter le plaisir, et que le plaisir n'est pas un bien. — *Le plaisir non plus n'est ni l'un ni l'autre.* C'est ce qu'il aurait fallu établir d'abord. — *Si l'on admet.* Hypothèse d'ailleurs inadmissible.

CHAPITRE XIII.

Des plaisirs du corps. Fausses théories sur ce sujet ; il ne faut pas proscrire les plaisirs du corps absolument ; mais il faut les restreindre dans les limites où ils sont nécessaires. — Cause de l'erreur qui fait prendre les plaisirs du corps pour les seuls plaisirs ; ils nous consolent souvent de nos chagrins. La jeunesse. Les tempéraments mélancoliques. — Nature de l'homme qui a besoin de changement. Dieu seul dans sa perfection ne change jamais. Le méchant aime à changer sans cesse. — Fin de la théorie du plaisir.

§ 1. En ce qui concerne les plaisirs du corps, il faut examiner ce qu'ils sont, pour répondre aux gens qui prétendent que certains plaisirs sont fort désirables, par exemple, les plaisirs honnêtes, mais que ce ne sont jamais les plaisirs du corps, ni en général ceux que recherche le débauché. § 2. Dès-lors, comment peut-on soutenir aussi que les douleurs, qui sont contraires à ces plaisirs, sont des maux ? Le bien n'est-il plus le contraire du mal ? Ou bien, faut-il se restreindre à dire que les plaisirs nécessaires sont bons, en ce sens seulement que ce qui n'est pas

Ch. XIII. Gr. Morale, livre II, ch. 9 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 13.

§ 1. *Pour répondre aux gens.* On peut croire qu'il s'agit toujours du Philèbe de Platon.

§ 2. *Les douleurs... sont des maux.* Il est certain que, si l'on nie que le plaisir corporel soit un bien, il faudra soutenir aussi que la douleur corporelle n'est pas un mal. C'est cette conséquence paradoxale qu'Aristote veut faire ressortir, et qu'il n'exprime peut-être pas assez nettement. — *Les plaisirs nécessaires.* Ceux qui accompagnent la satisfac-

uvais est bon? Ou encore faut-il penser qu'ils ne sont is que jusqu'à un certain point? En effet, dans toutes dispositions morales, dans tous les mouvements, où il peut pas y avoir excès du bien, l'excès du plaisir est ılement possible. Or, l'excès est possible dans les biens porels ; et le vice sous ce rapport consiste précisément echercher l'excès, et non pas à ne rechercher que les ıisirs absolument nécessaires. Tous les hommes sans ception trouvent une certaine jouissance à manger les ments, à boire les vins, à se livrer aux actes de l'amour ; ais tous ne prennent pas ces plaisirs dans la mesure ı'il faut. Pour la douleur, c'est tout le contraire. On n'en iit pas seulement l'excès ; on la fuit absolument ; car la ouleur n'est pas le contraire de l'excès du plaisir, à ioins que quelqu'un ne recherche les excès de douleur, omme d'autres recherchent les excès de plaisir.

§ 3. Mais il ne suffit pas de trouver le vrai ; il faut de lus expliquer la cause de l'erreur. C'est un moyen d'affermir encore la conviction qu'on a ; et quand on voit nettement pourquoi une chose a pu nous paraître vraie, sans l'être cependant, on s'attache avec d'autant plus de force à la vérité qu'on a découverte. C'est là ce qui doit nous engager à rechercher comment il se fait que les plaisirs du corps semblent plus désirables que tous les autres.

§ 4. Le premier motif, c'est que le propre du plaisir

tion des besoins naturels. — *Que jusqu'à un certain point*. C'est là le vrai. — *Comme d'autres recherchent...* Paraphrase du texte, qui est très-concis et très-obscur.

§ 3. *Il faut de plus expliquer la cause de l'erreur*. Principe très-utile, et qu'on pourrait très-souvent appliquer avec grand profit. La question que se pose Aristote est fort intéressante ; mais on peut trouver qu'elle n'est pas très-bien résolue.

§ 4. *Le premier motif*. Ce premier motif est très-clairement indiqué : on

c'est de bannir la douleur, et que souvent dans la douleur excessive on recherche, comme moyen de guérison, un plaisir non moins excessif, qui n'est en général que celui du corps. Mais ce sont là des remèdes violents, et ce qui fait qu'on les prend avec tant d'ardeur, c'est qu'ils semblent de nature à effacer les émotions contraires. Ce n'est pas pour cela que le plaisir corporel nous semble davantage être un bien; et l'on a toujours deux motifs de le condamner, ainsi qu'on l'a déjà dit. Le premier, c'est que les actes même du plaisir ainsi compris n'appartiennent qu'à une nature dégradée, soit qu'ils résultent du fait de l'organisation et de la naissance, comme les plaisirs de la brute, soit qu'ils résultent de l'habitude, comme les plaisirs des hommes corrompus. Le second motif, c'est que les remèdes annoncent toujours un besoin dont on souffre, et qu'il vaut toujours mieux être que de devenir. Or, ces plaisirs n'ont guère lieu que quand ceux qui les goûtent cherchent à recouvrer leur état naturel; et ainsi, ils ne sont bons qu'indirectement. § 5. En outre, ces plaisirs ne sont recherchés, à cause de leur vivacité même, que par

recherche les plaisirs du corps pour faire diversion à la douleur morale, au chagrin. — *Des remèdes violents.* Si la douleur est vive, il faut pour la chasser des plaisirs non moins vifs; et l'ébranlement qu'ils causent est toujours fâcheux. — *Ainsi qu'on l'a déjà dit.* Voir plus haut, ch. II, § 1, où du reste cette pensée est plutôt impliquée qu'elle n'est formellement exprimée. — *Le premier... Le second.* Digression où se perd la pensée primitive. — *A recouvrer leur état naturel.* C'est-à-dire, à dissiper le mal qui les agite et à retrouver le calme qu'ils ont perdu. — *Ils ne sont bons qu'indirectement.* Parce qu'ils n'ont pour objet que de guérir la douleur.

§ 5. *En outre.* Aristote revient à son sujet; mais ce second argument est assez obscur; et au fond il ne semble qu'une répétition. Si l'on croit que les plaisirs du corps sont les plus désirables de tous, c'est qu'on est incapable d'en apprécier

ceux qui ne sauraient en apprécier d'autres; et c'est, on peut dire, se préparer à l'avance des soifs insatiables. Quand ces plaisirs n'ont pas des conséquences fâcheuses, on n'est pas blâmable de les prendre ; mais s'ils deviennent nuisibles, c'est un tort de les pousser aussi loin ; et ce qui l'explique, c'est que ceux qui s'y abandonnent n'ont point d'autres jouissances à se donner. Quant à cet état neutre qui n'est ni le plaisir ni la peine, il devient naturellement bientôt pour la plupart des hommes un état réel de souffrance ; car l'être animé se fatigue sans cesse, comme le prouve de reste l'étude de la nature, et l'on y démontre que même la simple sensation de voir et d'entendre est une fatigue, que l'habitude seule, comme on l'a dit, nous rend supportable. § 6. Le développement et la croissance du corps durant la jeunesse nous mettent dans un état assez voisin de celui où sont les gens ivres; et la jeunesse pourtant est pleine de bonheur et de plaisir. Mais les hommes qui sont d'une nature mélancolique, ont toujours, par leur organisation même, besoin de remèdes qui les guérissent. Leur corps est continuellement rongé par l'âcreté de leur constitution ; ils sont toujours dans la plus violente excitation ; et pour eux, le plaisir chasse la douleur, qu'il y

d'autres que ceux-là — *Des soifs insatiables.* J'ai ajouté ce dernier mot qui complète la pensée. Aristote veut dire que les plaisirs du corps ne peuvent jamais satisfaire pleinement ceux qui les goûtent. — *Comme on l'a dit.* Il serait difficile de dire précisément à qui s'adresse cette vague indication.

§ 6. *Durant la jeunesse.* Autre motif qui fait qu'on prend si vivement les plaisirs du corps; mais ce nouvel argument n'est pas non plus assez développé. — *Mais les hommes.* Digression qui ne laisse pas achever la pensée. — *Chasse la douleur.* Ceci semble une répétition de ce qui a été dit un peu plus haut, au début de cette discussion. Cette observation est d'ailleurs profondément vraie.

soit directement contraire, ou que ce soit un plaisir quelconque, pourvu seulement que ce soit un plaisir violent. C'est là ce qui fait que les hommes de ce tempérament deviennent souvent débauchés et vicieux.

§ 7. Au contraire, les plaisirs qui ne sont pas accompagnés de quelque douleur, ne sont jamais excessifs. Ce sont des plaisirs qui sont vraiment agréables par leur nature même, et non pas accidentellement. J'entends par plaisirs accidentels ceux qu'on prend comme remèdes à certains maux; et c'est uniquement parce qu'ils nous guérissent, en donnant une certaine activité à la partie restée saine de notre organisation, qu'ils nous paraissent agréables. Mais les choses réellement agréables par leur propre nature sont celles qui produisent en nous l'activité d'une nature demeurée complétement saine.

§ 8. Si d'ailleurs il n'y a rien au monde qui puisse toujours également nous plaire, c'est que notre nature n'est pas simple, et qu'il y a de plus en elle quelqu'autre élément, qui nous rend sans cesse périssables. Aussi, quand l'une des deux parties de notre être fait un acte quelconque, on dirait que pour l'autre nature qui est en nous, cet acte est contre nature; et quand il y a égalité entre les deux, l'acte accompli ne nous paraît ni pénible ni agréable. § 9. S'il y avait un être dont la nature fût par-

§ 7. *Au contraire, les plaisirs....* Aristote abandonne le sujet qu'il se proposait d'éclaircir et passe à un autre. — *Ne sont jamais excessifs.* Les plaisirs du corps, tout mélangés qu'ils sont, peuvent aussi être modérés. — *Leur propre nature... D'une nature.* Cette répétition est dans le texte.

§ 8. *Si d'ailleurs.* Pensée profonde, et qui est une conséquence des doctrines platoniciennes sur la nature de l'homme et sa dualité.

§ 9. *S'il y avait un être.* Voir le

ıent simple, le même acte serait toujours pour lui la e du plaisir le plus parfait. Voilà comment Dieu jouit ellement d'un plaisir unique et absolu, parce que n'est pas seulement dans le mouvement; il est aussi l'immobilité et dans l'inertie ; et le plaisir est plus dans le repos que dans le mouvement. Si le change-, comme le dit le poète, a pour l'homme des charmes ıparables, ce n'est que l'effet d'une imperfection en De même que l'homme, le méchant aime à changer cesse ; et notre nature a besoin de changement, parce e n'est ni simple ni pure.

0. Je finis ici ce que nous avions à dire de la tem-ce et de l'intempérance, du plaisir et de la douleur. s avoir expliqué la nature de chacune de ces affec- et fait voir comment les unes sont des biens, et les s, des maux , il ne nous reste plus qu'à parler aussi mitié.

ne livre de la Métaphysique, p. 200 de la traduction de sin, 2ᵉ édition. — *Comme dit* c. Euripide, Oreste vers 234, : Firmin Didot. Cette sentence ›ide est répétée dans la Morale me, livre VII, ch. 1, § 9. — *Le* ıt *aime à changer sans cesse.* ation très-juste ; c'est que le méchant n'est jamais dans le bien, et qu'il s'agite sans cesse dans le mal.

§ 10. *Je finis ici... Du plaisir.* Aristote consacre cependant encore de longues discussions à la théorie du plaisir. Le dixième livre en est presque rempli. Voir le début de ce dernier livre; voir aussi la Dissertation préliminaire.

FIN DU LIVRE SEPTIÈME.

LIVRE VIII.

THÉORIE DE L'AMITIÉ.

CHAPITRE PREMIER.

nitié. Ses caractères généraux; elle est nécessaire à la vie homme; son importance individuelle; son importance po- ue. — L'amitié est aussi honorable que nécessaire. — ories diverses sur l'amitié et l'amour. Explications phy- es: Euripide, Héraclite, Empédocle. Il ne faut étudier itié et l'amour que dans l'homme.

. La suite de tout ce qui précède, c'est une théorie mitié, parce que l'amitié est une sorte de vertu, ou oins, qu'elle est toujours escortée de la vertu. Elle outre un des besoins les plus nécessaires de la vie;

I. Gr. Morale, livre II, ; Morale à Eudème, livre VII,

1. *L'amitié est une sorte de* . Il est impossible de se faire de tié une idée plus élevée ni plus à la fois; et c'est à ce noble qu'Aristote admet une théorie amitié dans un ouvrage sur la le. — *Escortée de la vertu.* On plus loin que, pour Aristote, tié véritable est fondée sur la uniquement. — *Un des besoins les plus nécessaires de la vie.* C'est que dans la langue grecque, le mot d'amitié a un sens beaucoup plus étendu que dans la nôtre, et qu'il embrasse, comme la suite le prouvera, tout le cercle des affections humaines, depuis les relations sociales les plus éloignées jusqu'à l'amour. Il faut lire dans Herder une très-belle page sur la *Philia* des Grecs, Idées sur la philosophie de l'histoire, tome II, p. 466 de la traduction française de M. E. Quinet.

personne n'accepterait de vivre sans amis, eût-il d'ailleurs tous les autres biens. Plus on est riche et plus on possède de pouvoir et d'autorité, plus on éprouve, ce semble, le besoin d'avoir des amis autour de soi. A quoi bon en effet toute cette prospérité, si l'on ne peut y joindre la bienfaisance, qui s'exerce surtout et d'une si louable manière à l'égard de ceux qu'on aime? Puis, comment entretenir, comment conserver tant de biens sans amis qui vous y aident? Plus la fortune est considérable, plus elle est exposée. § 2. Les amis, tout le monde en convient, sont le seul asyle où nous puissions nous réfugier dans la misère et dans les revers de tous genres. Quand nous sommes jeunes, nous demandons à l'amitié de nous éviter des fautes par ses conseils ; quand nous sommes devenus vieux, nous lui demandons ses soins et son secours pour suppléer à notre activité, où la faiblesse de l'âge amène tant de défaillances ; enfin, quand nous sommes dans toute notre force, nous recourons à elle pour accomplir des actions d'éclat.

« Deux braves compagnons, quand ils marchent ensemble, »

sont bien autrement capables de penser et d'agir.

§ 3. J'ajoute, que par une loi de la nature, l'amour paraît être un sentiment inné dans le cœur de l'être qui engendre à l'égard de l'être qu'il a engendré ; et ce sentiment existe non-seulement parmi les hommes ; il existe aussi dans les oiseaux et dans la plupart des animaux, qui s'aiment mutuellement, quand ils sont de même espèce.

§ 2. *Deux braves compagnons.* C'est le langage de Diomède parlant de lui et d'Ulysse, Iliade, chant X, vers 224.

il se manifeste principalement entre les hommes, et accordons nos louanges à ceux qu'on appelle philan-ıes, ou amis des hommes. Quiconque a fait de grands ges a pu voir combien l'homme est partout à l'homme re sympathique et ami. § 4. On pourrait mêmer aller ı'à dire que c'est l'amitié qui est le lien des États, et es législateurs s'en occupent avec plus de sollicitude e que de la justice. La concorde des citoyens n'est ans ressemblance avec l'amitié; et c'est la concorde tout que les lois veulent établir, comme elles veu-ıvant tout bannir la discorde, qui est la plus fatale nie de la cité. Quand les hommes s'aiment entr'eux, est plus besoin de justice. Mais ils ont beau être s, ils ont encore besoin de l'amitié; et ce qu'il y a contredit de plus juste au monde, c'est la justice qui ire de la bienveillance et de l'affection. § 5. Non-ment l'amitié est nécessaire; mais de plus elle est et honorable. Nous louons ceux qui aiment leurs amis, que l'affection qu'on rend à ses amis nous paraît es plus nobles sentiments que notre cœur puisse

Philanthropes, ou amis des ·s. J'ai paraphrasé le mot grec, nnu qu'il est, pour faire saisir semblance étymologique. — *ıque a fait de grands voyages.* t se rappeler qu'au temps ote, les longs voyages étaient ares qu'ils étaient difficiles.

Le lien des États. Ceci est fait d'accord avec ce grand e si souvent exprimé dans la ue, que l'homme est un être ellement sociable. Mais quand Aristote parle ici d'amitié, il faut entendre qu'il s'agit de l'affection et de l'union des citoyens entr'eux. — *La concorde des citoyens.* Est une sorte d'amitié sociale. — *Quand les hommes s'aiment entr'eux.* Admirables doctrines, qui semblent devancer déjà le christianisme, et qu'Aristote emprunte aux enseignements de son maître. Voir la Politique, livre II, ch. 1, § 16, p. 58 de ma traduction. 2e édition, et ch. 2, § 8, p. 63. ibid. Voir aussi le Banquet de Platon,

ressentir. Il y a même bien des gens qui pensent qu'[illegible] peut confondre le titre d'homme vertueux avec le ti[illegible] d'homme aimant.

§ 6. On a élevé bien des questions sur l'amitié. L[illegible]s uns ont prétendu qu'elle consiste en une certaine ressem[illegible]blance, et que les êtres qui se ressemblent sont amis, [illegible]t de là sont venus ces proverbes : « Le semblable cherch[illegible]e le semblable. Le geai cherche les geais ; » et tant d'autr[illegible]s qui ont le même sens. Dans une opinion tout opposé[illegible], on soutient au contraire que les gens qui se ressemble[illegible]t sont opposés entr'eux, comme de vrais potiers, qui [illegible]e détestent toujours mutuellement. Il y a même des thé[illegible]ries qui veulent donner à l'amitié une origine plus hau[illegible]e et plus rapprochée des phénomènes naturels. Ainsi, Eu[illegible]pide nous dit que « la terre desséchée aime la pluie, [illegible]t » que le ciel éclatant aime, quand il est plein de pluie, à [illegible]e » précipiter sur la terre. » De son côté, Héraclite préte[illegible]d que « le rebelle, l'opposé est seul utile, que la plus bel[illegible]e » harmonie ne sort que des contrastes et des différence[illegible] » et que tout dans l'univers est né de la discorde. » Il e[illegible]n est d'autres, parmi lesquels on peut citer Empédocle, q[illegible]i

p. 288, traduction de M. Cousin, et la République, livre III, p. 187, ibid.

§ 5. *Il y a même bien des gens.* Je ne sais à quel philosophe précisément Aristote veut faire allusion. L'idée d'ailleurs n'est pas très-juste.

§ 6. *Les uns ont prétendu.* Il est probable que cette indication s'adresse à Platon, qui a cité plusieurs fois ce proverbe : dans le Banquet, p. 283, traduction de M. Cousin; dans les Lois, livre IV, p. 234 ; da[illegible] le Lysis, p. 58, ibid. — *Comme [illegible] vrais potiers.* Allusion au ve[illegible] d'Hésiode si souvent cité, les Œuv[illegible] et les Jours, vers 25, édition de Fi[illegible]min Didot. — *Ainsi Euripide.* On [illegible] sait à quelle pièce d'Euripide app[illegible]tiennent ces fragments. Voir l'éditi[illegible]n de Firmin Didot, p. 826, frag. 8[illegible]. — *Héraclite.* Le témoignage d'Ari[illegible]tote est le plus ancien sur cette doc[illegible]trine d'Héraclite. — *Empédocle.*

se placent à un point de vue tout contraire, et qui soutiennent, comme nous le disions tout à l'heure, que le semblable recherche le semblable.

§ 7. Laissons de côté, parmi ces diverses questions, celles qui sont toutes physiques ; car elles sont étrangères au sujet que nous étudions ici. Mais examinons toutes celles qui se rapportent directement à l'homme, et qui tendent à rendre compte de son moral et de ses passions. Voici, par exemple, des questions que nous pourrons discuter : l'amitié peut-elle exister chez tous les hommes sans exception? Ou bien, quand les hommes sont vicieux, ne sont-ils pas incapables de pratiquer l'amitié ? N'y a-t-il qu'une seule espèce d'amitié? En peut-on distinguer plusieurs? A notre avis, quand on soutient qu'il n'y en a qu'une seule, qui varie simplement du plus au moins, on ne s'appuie pas sur une preuve très-solide, puisque même les choses qui sont d'un genre différent, sont susceptibles aussi de plus et de moins. Mais c'est là un sujet dont nous avons antérieurement traité.

Héraclite et Euripide sont cités, comme ici, dans la Grande Morale, livre II, ch. 13, et dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 1.

§ 7. *Elles sont étrangères.* Et elles appartiennent à la Physique ou à la Métaphysique. — *Directement à l'homme.* On se rappelle que dès le début de son ouvrage, Aristote a voulu lui donner une direction toute pratique. Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 7. — *Antérieurement traité.* Voir livre II, ch. 6, § 5. Le commentateur grec, Eustrate, ou Aspasius, croit qu'Aristote veut parler ici de discussions antérieures qu'on ne retrouve plus dans la Morale à Nicomaque; mais il n'indique pas précisément ces discussions. Il est possible certainement que cette citation d'Aristote se rapporte à d'autres ouvrages que la Morale.

CHAPITRE II.

De l'objet de l'amitié. Le bien, le plaisir et l'intérêt, sont les trois seules causes qui peuvent provoquer l'amitié.—Du goût que l'on éprouve pour les choses inanimées. — Bienveillance réciproque mais ignorée. Pour être vraiment amis, il faut se connaître et savoir directement le bien qu'on se veut l'un à l'autre.

§ 1. Toutes les questions que nous venons de poser seront bien vite éclaircies pour nous, du moment que nous connaîtrons ce qu'est l'objet propre de l'amitié, l'objet digne d'être aimé. Évidemment tout ne peut pas être aimé; on n'aime que l'objet aimable, c'est-à-dire, ou le bien, ou l'agréable, ou l'utile. Mais comme l'utile n'est guère que ce qui procure ou un bien ou un plaisir, il en résulte que le bon et l'agréable, en tant que buts derniers que l'on se propose en aimant, peuvent passer pour les deux seules choses auxquelles s'adresse l'amour. § 2. Mais ici se présente une question : est-ce le bien absolu, le vrai bien qu'aiment les hommes? Ou aiment-ils seule-

Ch. II. Gr. Morale, livre II, ch. 13; Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 2.

§ 1. *Le bien, ou l'agréable, ou l'utile.* Voir plus haut, livre II, ch. 3, § 7, cette distinction déjà posée. — *Le bon et l'agréable.* En d'autres termes, le bien et le plaisir. Cette élimination de l'utile ou de l'intérêt n'est peut-être pas très-juste; et dans toute sa théorie de l'amitié, Aristote admettra toujours les trois termes au lieu de les réduire à deux.

§ 2. *Ces deux choses en effet.* C'est qu'alors on confond le bon pour nous avec l'intérêt. Le bien ne change pas; il est bon d'une manière absolue et bon aussi pour l'individu.

ent ce qui est bien pour eux? Ces deux choses en effet euvent n'être pas toujours d'accord. Même question aussi our l'agréable, pour le plaisir. De plus, chacun de nous emble aimer ce qui est bien pour lui; et l'on pourrait dire 'une manière absolue, à ce qu'il semble, que le bien étant objet aimable, l'objet qui est aimé, chacun n'aime que ce ui est bon pour chacun. J'ajoute que l'homme n'aime pas nême ce qui est réellement bon pour lui, mais ce qui lui araît être bon. Ceci du reste ne ferait aucune différence sérieuse; et nous dirions volontiers que l'objet aimable est celui qui nous paraît être bon pour nous.

§ 3. Il y a donc trois causes qui font qu'on aime. Mais on n'appliquera jamais le nom d'amitié à l'amour ou au goût qu'on a parfois pour les choses inanimées; car il est trop clair qu'il ne peut y avoir en elles un retour d'affection, pas plus qu'on ne peut leur vouloir du bien. Quelle plaisanterie, par exemple, que de vouloir du bien à du vin qu'on boit! Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on souhaite que le vin se conserve, afin qu'on puisse le boire quand on veut. Pour un ami au contraire, on dit qu'il faut lui vouloir du bien uniquement pour lui-même; et l'on appelle bienveillants les cœurs qui veulent ainsi le bien d'un autre, quand même ils ne seraient pas payés de retour par celui qu'ils aiment. La bienveillance, quand elle est réciproque,

— *Le bien est l'objet aimable.* Ceci semblerait résulter du principe posé au début de cet ouvrage, que l'homme n'agit jamais qu'en vue du bien. Voir plus haut, livre I, ch. 1. — *Aucune différence sérieuse.* Aristote a raison; et même en parlant du bien absolu, on peut toujours dire que l'homme ne poursuit que ce qui lui paraît bon.

§ 3. *Il y a donc trois causes.* Bien que tout à l'heure Aristote les ait reduites à deux. — *A l'amour ou au goût.* J'ai ajouté ces derniers mots comme explication et paraphrase. — *La bienveillance quand elle est réci-*

doit être regardée comme de l'amitié. § 4. Mais ne faut-il pas ajouter que, pour être vraiment de l'amitié, cette bienveillance ne doit pas rester ignorée de ceux qui en sont l'objet? Ainsi, il arrive souvent qu'on est bienveillant pour des gens qu'on n'a jamais vus ; mais on suppose qu'ils sont honnêtes, ou qu'ils peuvent nous être utiles ; et alors le sentiment est à peu près le même que si déjà un de ces inconnus vous rendaît l'affection que vous éprouvez pour lui. Voilà donc des gens qui certainement sont bienveillants les uns envers les autres. Mais comment pourrait-on donner le titre d'amis à des gens qui ne connaissent pas leurs dispositions réciproques? Il faut donc, pour que ce soient de véritables amis, qu'ils aient les uns pour les autres des sentiments de bienveillance, qu'ils se veuillent du bien, et qu'ils n'ignorent pas le bien qu'ils se veulent mutuellement, à l'un des titres dont nous venons de parler.

proque. C'est une condition indispensable pour qu'il y ait réelle amitié.

§ 4. *Ne doit pas rester ignorée.* Autre condition aussi nécessaire.

CHAPITRE III.

L'amitié revêt la nuance des motifs qui l'inspirent ; elle est comme eux de trois espèces : d'intérêt, de plaisir et de vertu. — Fragilité des deux premières espèces d'amitié ; les vieillards n'aiment guère que par intérêt ; et les jeunes gens, par plaisir. Amitiés passagères de la jeunesse. — L'amitié par vertu est la plus parfaite et la plus solide. Mais elle est la plus rare ; elle ne se forme qu'avec le temps, et elle doit être égale de part et d'autre.

§ 1. Les motifs d'affection sont de différentes espèces, je le répète ; et par conséquent, les amours et les amitiés qu'ils causent doivent différer également. Ainsi, il y a trois espèces d'amitié qui répondent en nombre égal aux trois motifs d'affection ; et pour chacune d'elles, il doit y avoir réciprocité d'un amour qui ne reste caché ni à l'un ni à l'autre de ceux qui l'éprouvent. Les gens qui s'aiment se veulent mutuellement du bien, dans le sens même du motif par lequel ils s'aiment. Par exemple, les gens qui s'aiment pour l'intérêt, pour l'utilité dont ils sont l'un à l'autre, s'aiment non pas précisément pour eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils tirent quelque bien et quelque profit de leurs rapports mutuels. Il en est de même encore de ceux qui ne s'aiment que pour le plaisir.

Ch. III. Gr. Morale, livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3.

§ 1. *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots pour indiquer qu'en effet ceci est une répétition, dont Aristote du reste ne paraît pas s'occuper. — *Réciprocité d'un amour.* Comme il a

S'ils aiment les gens de mœurs aussi faciles, ce n'est pas à cause du caractère même de ces gens; mais c'est uniquement à cause des plaisirs que ces personnes leur procurent. § 2. Par conséquent, quand on aime par intérêt, et pour l'utilité, on ne recherche au fond que son bien personnel. Quand on aime par le motif du plaisir, on ne recherche réellement que ce plaisir même. Des deux sens, on n'aime pas celui qu'on aime pour ce qu'il est réellement; on l'aime simplement en tant qu'il est utile et agréable. Ces amitiés-là ne sont donc que des amitiés indirectes et accidentelles; car ce n'est pas parce que l'homme aimé est doué de telles qualités qu'on l'aime, quelles que soient d'ailleurs ces qualités; on ne l'aime que pour le profit qu'il procure, ici, de quelque bien que l'on convoite, et là, du plaisir qu'on veut goûter.

§ 3. Les amitiés de ce genre se rompent très-aisément, parce que ces amis prétendus ne demeurent pas longtemps semblables à eux-mêmes. Du moment que ces amis là ne sont plus ni utiles ni agréables, on cesse bien vite de les aimer. L'utile, l'intérêt n'a rien de fixe; et il varie d'un moment à l'autre de la façon la plus complète. Le motif qui les rendait amis venant à disparaître, l'amitié disparaît aussi rapidement, avec la seule cause qui l'avait formée.

été dit dans le chapitre précédent.

§ 2. *Indirectes et accidentelles.* Le texte n'a qu'un seul mot au lieu de deux.

§ 3. *Les amitiés de ce genre se rompent très-aisément.* Ce sont les plus ordinaires. Mais au fond ce ne sont pas de véritables amitiés; ce sont plutôt des liaisons. — *L'intérêt n'a rien de fixe.* Observation pleine de justesse, dont on a fait depuis Aristote bien souvent usage pour réfuter la morale de l'intérêt. On voit qu'il la répudie énergiquement.

§ 4. L'amitié ainsi entendue semble se rencontrer surtout dans les gens âgés ; la vieillesse ne recherche plus ce qui est agréable, elle recherche exclusivement ce qui est utile. C'est là aussi le défaut de ces hommes dans toute la force de l'âge, et de ces jeunes gens qui ne poursuivent déjà que leur intérêt personnel. Les amis de cette sorte ne sont pas du tout d'humeur à vivre habituellement ensemble. Loin de là, ils ne se sont même pas toujours agréables l'un à l'autre, et ils n'éprouvent aucun besoin de commerce hors des instants où ils doivent réciproquement satisfaire leur intérêt. Ils ne se plaisent que tout juste autant qu'ils ont l'espérance de tirer mutuellement l'un de l'autre quelque avantage. C'est dans cette classe de liaison qu'on peut ranger aussi l'hospitalité. § 5. Le plaisir seul semble inspirer les amitiés des jeunes gens ; ils ne vivent que dans la passion, et ils poursuivent surtout le plaisir, et même le plaisir du moment. Avec le progrès des années, les plaisirs changent et deviennent tout autres. Aussi, les jeunes gens forment-ils très-vite et cessent-ils non moins vite leurs liaisons. L'amitié tombe avec le plaisir qui l'avait fait naître ; et le changement de ce plaisir est bien rapide. Les jeunes gens sont portés à l'amour ; et l'amour le plus souvent ne se produit que

§ 4. *La vieillesse ne recherche plus.* Il faut rapprocher ce qu'Aristote dit ici de la vieillesse et de la jeunesse, sous le rapport des liaisons d'amitié, du portrait qu'il a fait de ces deux âges dans la Rhétorique, livre II, ch. 12 et 13. M. Villemain a traduit admirablement ces morceaux dans ses Souvenirs contemporains d'Histoire et de Littérature, p. 393. Voir la Revue des deux Mondes, livraison du 15 janvier 1853. — *C'est dans cette classe de liaisons.* Je crains que ceci ne soit une glose de commentateur peu intelligent, qui se sera glissée dans le texte. L'hospitalité n'a rien à faire ici.

§ 5. *Ils ne vivent que dans la*

sous l'empire de la passion et du plaisir. Voilà pourquoi ils aiment si vite, et cessent également si vite d'aimer; ils changent vingt fois de goûts dans un même jour. Mais ils n'en veulent pas moins passer tous les jours et vivre à jamais avec ce qu'ils aiment; car c'est ainsi que se produit et se comprend l'amitié dans la jeunesse.

§ 6. L'amitié parfaite est celle des gens qui sont vertueux, et qui se ressemblent par leur vertu : car ceux-là se veulent mutuellement du bien en tant qu'ils sont bons; et j'ajoute qu'ils sont bons par eux-mêmes. Ceux qui ne veulent du bien à leurs amis que pour ces nobles motifs sont les amis par excellence. C'est par eux-mêmes, par leur propre nature, et non pas accidentellement, qu'ils sont dans cette heureuse disposition. De là vient que l'amitié de ces cœurs généreux subsiste aussi longtemps qu'ils restent bons et vertueux eux-mêmes; or, la vertu est une chose solide et durable. Chacun des deux amis est bon absolument en soi, et il est bon également pour son ami; car les bons sont à la fois et absolument bons et utiles en outre les uns aux autres. On peut ajouter de même qu'ils se sont mutuellement agréables, et cela se comprend sans peine. Si les bons sont agréables absolument, et s'ils sont agréables aussi les uns aux autres, c'est que les actes qui nous sont propres, ainsi que les actes qui ressemblent

passion. Voir la Rhétorique, livre II, ch. 12, p. 1389, a, 3, édition de Berlin.

§ 6. *L'amitié parfaite*. C'est dire au fond la seule amitié digne de ce nom. — *Bons par eux-mêmes*. Et non pas seulement par le profit ou le plaisir qu'ils procurent. — *Et non pas accidentellement*. Même remarque. — *Ils se sont mutuellement agréables*. Voilà pourquoi une longue amitié entre deux hommes est toujours le signe d'un véritable mérite de part et d'autre.

ux nôtres, nous causent toujours du plaisir, et que les tions des gens vertueux ou sont vertueuses aussi, ou u moins sont pareilles entr'elles. § 7. Une amitié de cet dre est durable, comme on peut aisément le concevoir, isqu'elle réunit toutes les conditions qui doivent se ouver entre les vrais amis. Ainsi, toute amitié se forme vue de quelque avantage ou en vue du plaisir, soit ab-lument, soit du moins pour celui qui aime ; et de plus, le ne se forme qu'à la condition d'une certaine ressem-ance. Or, toutes ces circonstances se rencontrent essen-ellement pour le cas que nous indiquons ici : dans cette nitié là, il y a la ressemblance en même temps que le ste, c'est-à-dire que, de part et d'autre, on est absolu-ent bon et de plus absolument agréable. Il n'est donc en au monde de plus aimable ; et c'est dans les per-onnes de ce mérite que se trouve le plus souvent l'amitié, t qu'elle y est la plus parfaite. § 8. Il est tout simple l'ailleurs que des amitiés aussi nobles soient fort rares, arce qu'il y a bien peu de gens de ce caractère. Pour ormer ces liens, il faut de plus du temps et de l'habitude. Le proverbe a raison, et l'on ne peut guère se connaître mutuellement, « avant d'avoir mangé ensemble les bois-» seaux de sel » dont il parle. On ne peut non plus s'ac-cepter, on ne peut être amis, avant de s'être montrés dignes d'affection l'un à l'autre, et avant qu'une confiance réciproque ne se soit établie. § 9. Quand on se fait mu-tuellement de si rapides amitiés, on veut bien sans doute

§ 7. *Le plus souvent l'amitié.* Entendue dans son vrai sens.

§ 8. *Soient fort rares.* Comme la vertu elle-même. — *Du temps et de l'habitude.* Observation très-pratique, et qu'on oublie trop souvent dans la vie, où les liaisons sont en général rapides et légères.

être amis : mais on ne l'est pas, et on ne le devient véritablement qu'à la condition d'être dignes d'amitié et de le bien savoir de part et d'autre. La volonté d'être amis peut être rapide : mais l'amitié ne l'est point. Quant à elle, elle n'est complète que par le concours du temps et de toutes les autres circonstances que nous avons indiquées ; et c'est aussi grâce à tous ces rapports qu'elle devient égale et semblable des deux parts, condition qui doit encore se rencontrer entre de vrais amis.

CHAPITRE IV.

Comparaison des trois espèces d'amitiés — Les amitiés par intérêt ne durent qu'autant que l'intérêt lui-même : les amitiés par plaisir passent en général avec l'âge : l'amitié par vertu est la seule qui mérite vraiment le nom d'amitié ; elle seule résiste à la calomnie. — Les autres ne sont des amitiés que parce qu'elles ressemblent à celle-là sous certains rapports.

§ 1. L'amitié qui se forme par le plaisir a quelque chose qui ressemble à l'amitié parfaite ; car les bons se plaisent aussi les uns aux autres. On peut dire même que celle qui se forme par une vue d'intérêt et d'utilité, n'est pas sans rapport avec l'amitié par vertu, puisque les bons

Ch. IV. Gr. Morale, livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 2.

§ 1. *Se plaisent les uns aux autres.* Par leur vertu même et par l'estime mutuelle qu'ils s'inspirent, tandis que, dans les liaisons de plaisir dont parle Aristote un peu plus

sont mutuellement utiles. Ce qui peut surtout faire er les amitiés fondées sur le plaisir et l'intérêt, c'est nd une égalité complète s'établit de l'un à l'autre des s, par exemple, pour le plaisir. Mais la liaison ne fermit pas seulement par ce motif; elle peut s'affermir ore parce que les deux personnes puisent cette égalité les rapproche à la même source, comme cela se passe re gens qui sont tous deux de bonne société, et comme entre l'amant et celui qu'il aime. Car ceux s'aiment à ce dernier titre n'ont pas tous les deux les mes plaisirs; l'un se plaisant à aimer, l'autre, à recer les soins de son amant. Quand l'âge de la beauté nt à passer, parfois l'amitié passe; celui-ci n'a plus de isir à voir son ancien ami; celui-là n'en a plus à recer ses soins. Beaucoup cependant restent liés encore, and les habitudes se conviennent, s'ils ont contracté is ce long commerce une affection mutuelle pour leurs actères. § 2. Quant à ceux qui ne cherchent pas un ange de plaisirs dans leurs liaisons amoureuses, mais i n'y voient que l'intérêt, ils sont à la fois moins amis le restent moins longtemps. Les gens qui ne sont amis e par pur intérêt, cessent de l'être avec l'intérêt même i les avait rapprochés; ils n'étaient pas véritablement

les amis ne se plaisent que par rs vices. — *De bonne société.* Et pourrait ajouter « de bonnes eurs », comme la suite le prouve. *Entre l'amant et celui qu'il aime.* liaisons repoussantes ne deient pas figurer dans une théorie l'amitié; mais Aristote se conforme aux opinions de son temps, tout en blâmant ces infamies. — *Quand l'âge de la beauté*... Il faut faut voir dans le Phèdre de Platon, p. 71 de la traduction de M. Cousin, des détails tout à fait analogues; je crois qu'Aristote se les rappelait en écrivant ce passage.

amis l'un de l'autre ; ils ne l'étaient que du profit qu'ils pouvaient faire.

§ 3. Ainsi donc, le plaisir et l'intérêt peuvent faire que des méchants soient amis les uns des autres ; ils peuvent faire aussi que des gens honnêtes soient amis de gens vicieux, et que des hommes qui ne sont ni l'un ni l'autre, deviennent les amis des uns ou des autres indifféremment. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que les bons sont les seuls qui deviennent amis pour leurs amis eux-mêmes ; car les méchants ne s'aiment pas entr'eux, à moins qu'ils n'y trouvent quelque profit.

§ 4. Il y a plus ; l'amitié seule des bons est inaccessible à la calomnie, parce qu'on ne peut aisément en croire les assertions de personne contre un homme qu'on a pendant longtemps éprouvé. Ces cœurs-là se fient pleinement l'un à l'autre ; ils n'ont jamais songé à se faire le moindre tort, et ils ont toutes les autres qualités profondément estimables qui se trouvent dans la véritable amitié, tandis que rien n'empêche que les amitiés d'une autre espèce ne reçoivent ces fâcheuses atteintes.

§ 5. Puisque dans le langage ordinaire, on appelle amis

§ 3. *Que des méchants soient amis.* Avec les restrictions qu'Aristote vient de dire, au fond, ce ne sont pas là des amis ; ils sont simplement rapprochés par une liaison plus ou moins durable. Voir un peu plus bas. — *Qui ne sont ni l'un ni l'autre.* C'est-à-dire, qui ne sont ni précisément honnêtes ni précisément vicieux, et qui sont dans cet état trop ordinaire d'une moralité équivoque.

§ 4. *Inaccessible à la calomnie.* C'est un des caractères essentiels de la véritable amitié, tandis que les autres se laissent si aisément troubler par les faux rapports et les accusations mensongères.

§ 5. *Puisque dans le langage ordinaire.* On voit qu'Aristote, tout en acceptant le langage reçu, le juge néanmoins ; et qu'il ne s'y méprend pas. Il n'y a pour lui, comme pour la

mêmes qui ne le sont que par intérêt, comme les ι, dont les alliances militaires ne sont jamais faites ı vue de l'utilité des contractants ; puisqu'on appelle re amis ceux qui ne s'aiment que pour le plaisir, ne s'aiment les enfants, peut-être faut-il que nous nous appellions du nom d'amis ceux qui ne ıent que par ces motifs. Mais alors nous aurons le de distinguer plusieurs espèces d'amitié. La première véritable amitié sera pour nous celle des gens ver- ε et bons, qui s'aiment en tant qu'ils sont bons et .eux. Les autres amitiés ne sont des amitiés que par ressemblance avec celle-là. Les gens qui sont amis :es motifs inférieurs, le deviennent toujours sous l'in- ce de quelque chose de bon aussi et de quelque ; de semblable entr'eux qui les rapproche ; car le ir est un bien aux yeux de ceux qui aiment à le ercher. § 6. Mais si ces amitiés par intérêt et par ir ne lient pas très-étroitement les cœurs, il est également qu'elles se rencontrent ensemble dans les es individus, parce qu'en effet, les choses de hasard accident ne se réunissent jamais entr'elles que très- rfaitement.

7. L'amitié étant donc divisée dans les espèces que avons indiquées, il reste que les méchants de-

ı qu'une seule espèce d'amitié, ui se fonde sur l'estime et la — *Nous aurons le soin de dis- r.* C'est ce qu'Aristote a déjà ıs haut, et il parle comme si stinctions n'avaient pas été Il y a donc une sorte de dé- et de confusion dans le texte. Il semble que ce passage devrait être reporté plus haut, vers le début de ce chapitre.

§ 6. *Que très-imparfaitement.* Parce que le plaisir et l'intérêt sont aussi changeants et aussi mobiles l'un que l'autre. Voir la même idée, plus haut, ch. 3, § 7.

viennent amis par intérêt ou par plaisir, parce qu'ils n'ont entr'eux que ces points de ressemblance. Les bons au contraire deviennent amis pour eux-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'ils sont bons. Ceux-là seuls sont donc amis absolument parlant; les autres ne le sont qu'indirectement, et parce qu'ils ressemblent à certains égards aux véritables amis.

CHAPITRE V.

Il faut pour l'amitié, comme pour la vertu, distinguer la disposition morale, et l'acte lui-même. On peut être très-sincèrement amis sans faire acte d'amitié : effets de l'absence. — Les vieillards et les gens d'un caractère rude et austère sont peu portés à l'amitié. — La vie commune est surtout le but et le signe de la véritable amitié. Eloignement des vieillards et des humoristes pour la vie commune; leur affection peut n'en être pas moins réelle.

§ 1. De même que sous le rapport de la vertu, il faut faire des distinctions, et de même que les uns sont appelés vertueux simplement à cause de la disposition morale où ils sont, et les autres parce qu'ils sont vertueux en acte et en fait, de même aussi pour l'amitié. Les uns

§ 7. *Amis par intérêt ou par plaisir.* C'est là ce qui a fait dire que les méchants ne peuvent être amis, et qu'il n'y a d'amitié réelle que parmi les bons : « Nulla nisi inter bonos amicitia. »

Ch. V. Gr. Morale, livre II, ch. 13; Morale à Eudème, livre VII, ch. 2.

§ 1. *Sous le rapport de la vertu.* Voir plus haut, livre II, ch. I, § — *Vertueux en acte et en fait.*

issent actuellement du plaisir de vivre avec leurs amis le leur faire du bien; les autres, séparés d'eux soit par accident, comme les en sépare le sommeil, soit par oignement des lieux, n'agissent pas pour le moment tant qu'amis; mais ils sont en disposition cependant gir avec la plus sincère amitié. C'est qu'en effet la tance des lieux ne détruit pas absolument l'amitié; en détruit seulement l'acte, le fait actuel. Il est vrai tefois que si l'absence est de trop longue durée, elle ıble aussi de nature à faire oublier l'amitié. Et de là le verbe :

« Souvent un long silence a détruit l'amitié. »

§ 2. En général, les vieillards et les gens humoristes ıblent médiocrement portés à l'amitié, parce que le timent du plaisir a peu de prise sur eux. Or, personne va passer ses jours avec quelqu'un qui lui est désa-ıble, ou qui ne lui fait pas plaisir; et la nature de mme, c'est surtout de fuir ce qui lui est pénible et echercher ce qui lui plaît. § 3. Quant aux gens qui se mutuellement un bon accueil, mais qui ne vivent pas tuellement ensemble, on peut les classer plutôt parmi ommes unis d'une bienveillance réciproque que dans nis proprement dits. Ce qui caractérise davantage amis, c'est la vie commune. Quand on est dans le be-, on désire cette communauté pour l'utilité qu'on y

nplissant des actes de vertu. — *ent un long silence...* Ce vers peut être emprunté à quelque tragique; mais on ne sait pas nom.

§ 2. *Les gens humoristes.* Peut-être faut-il entendre aussi : « les gens d'un caractère austère. »

§ 3. *C'est la vie commune.* L'une des conditions, si ce n'est de la véri-

trouve; et quand on est dans l'aisance, on la désire pour le bonheur de passer ses jours avec ceux qu'on aime. Il n'est rien qui convienne moins à des amis que l'isolement. Mais on ne saurait vivre ensemble qu'à la condition de se plaire, et d'avoir à peu près les mêmes goûts, accord qui se produit d'ordinaire entre les vrais camarades.

§ 4. L'amitié par excellence est donc celle des gens vertueux. Ne craignons pas de le redire souvent, c'est le bien absolu, c'est le plaisir absolu qui sont vraiment dignes d'être aimés et d'être recherchés par nous. Mais comme pour chacun, c'est ce qu'il possède lui-même qui lui semble mériter son amour, l'homme de bien est tout ensemble pour l'homme de bien aussi agréable qu'il lui est bon. § 5. L'affection ou le goût semble être plutôt un sentiment passager; et l'amitié est une manière d'être constante. L'affection ou le goût peut se prendre tout aussi bien aux choses inanimées. Mais la réciprocité d'amitié n'est jamais que le résultat d'une préférence volontaire, et la préférence tient toujours à une certaine manière d'être morale. Si l'on veut du bien à ceux qu'on aime, c'est uniquement pour eux, c'est-à-dire non point par un sentiment passager, mais par une manière d'être morale que l'on conserve à leur égard. En aimant son ami, on aime son propre bien à soi-même; car l'homme bon et vertueux.

table amitié, au moins de l'amitié complète. — *Entre les vrais camarades.* Il faut entendre surtout : « camarades d'enfance, de plaisirs, de jeux, de devoirs. »

§ 4. *Ne craignons pas de le redire souvent.* Aristote l'a déjà répété en effet plus d'une fois; mais ce principe est assez important pour qu'on puisse aisément excuser ces redites.

§ 5. *L'affection ou le goût.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai dû mettre le second à cause de ce qui suit sur les choses inanimées. —

.nd il est devenu l'ami de quelqu'un, devient un bien r celui qu'il aime. Ainsi de part et d'autre, on aime bien personnel; et cependant on fait réciproquement Échange qui est parfaitement égal, soit dans l'intention deux amis, soit dans l'espèce des services échangés; l'égalité s'appelle aussi de l'amitié; et toutes ces con-ons se rencontrent surtout dans l'amitié des gens de ı. § 6. Si l'amitié se produit moins souvent dans les s moroses, et dans les vieillards, c'est qu'ils sont d'une ıeur plus difficile, et qu'ils trouvent moins de plaisir s les relations d'un commerce réciproque, qui sont ce-dant tout à la fois et le résultat et la cause principale 'amitié. C'est là ce qui fait que les jeunes gens de-nent si promptement amis, tandis que les vieillards e deviennent pas. On ne peut pas devenir l'ami de s qui ne vous plaisent point. On peut faire la même ervation pour les humoristes. Mais il est possible que gens-là n'aient pas moins de bienveillance les uns pour ıutres; ils se veulent réciproquement du bien, et ils se ouvent toujours, quand il s'agit de services à se rendre. s ils ne sont pas précisément amis, parce qu'ils ne vivent ensemble et qu'ils ne se plaisent pas entr'eux, condi-s qui semblent être surtout indispensables à l'amitié.

'ciprocité d'amitié. Il a été établi haut, ch. 2, § 4, que la véri- amitié suppose toujours une ion réciproque, connue de part ıutre par ceux qui l'éprouvent. *n aime son bien personnel.* Sans re d'ailleurs dans sa liaison le ıdre égoïsme.

6. *Si l'amitié... Les gens moroses... Les vieillards.* Question indiquée au début du chapitre. — *Ils trouvent moins de plaisir.* Répétition de ce qui a été dit plus haut. — *Il est possible que ces gens-là.* Ils peuvent avoir une affection aussi sincère et aussi vive; seulement, ils la montrent moins, par suite de la sécheresse habituelle de leur cœur.

CHAPITRE VI.

La véritable amitié ne s'adresse guère qu'à une seule personne. Les liaisons très-nombreuses n'ont rien de profond. — L'amitié par plaisir se rapproche plus de la véritable que l'amitié par intérêt. — Amitiés des gens riches : leurs amis sont très-divers; la véritable amitié est très-rare pour eux. — Résumé sur les deux espèces inférieures d'amitié.

§ 1. Il n'est pas possible qu'on soit aimé de beaucoup de gens d'une amitié parfaite, pas plus qu'il n'est possible d'aimer beaucoup de gens à la fois. La véritable amitié est une sorte d'excès en son genre. C'est une affection qui l'emporte sur toutes les autres, et ne s'adresse par sa nature même qu'à un seul individu; or, il n'est pas très facile que plusieurs personnes plaisent à la fois si vivement à la même, pas plus peut-être que ce n'est bon. § 2. Il faut aussi s'être éprouvé mutuellement et avoir un parfait accord de caractère, ce qui est toujours fort difficile. Mais on peut bien plaire à une foule de personnes, quand il ne s'agit que d'intérêt ou de plaisir ; car il y a toujours

Ch. VI. Gr. Morale, livre II, ch. 13; Morale à Eudème, livre VII, ch. 2. — La question du nombre des amis n'est traitée qu'ici; dans les deux autres ouvrages, elle n'est que très-vaguement indiquée.

§ 1. *Il n'est pas possible.* La limitation du nombre des amis résulte nécessairement de la nature même des choses. — *Pas plus peut-être que ce n'est bon.* Une affection ainsi dispersée court trop grand risque de devenir superficielle.

§ 2. *Il faut aussi.* Les arguments que présente Aristote sont fort solides; et ils résultent d'une longue observation. — *Que d'intérêt ou de plaisir.* On peut plaire aussi à beau-

beaucoup de gens disposés à ces liaisons, et les services qu'on échange ainsi peuvent ne durer qu'un instant. § 3. De ces deux espèces d'amitié, celle qui se produit par le plaisir ressemble davantage à l'amitié véritable, quand les conditions qui la font naître sont les mêmes de part et d'autre, et que les deux amis se plaisent l'un à l'autre ou se plaisent aux mêmes amusements. C'est ce qui forme les amitiés des jeunes gens; car c'est surtout dans celles-là qu'il y a de la libéralité et de la générosité de cœur. Au contraire, l'amitié par intérêt n'est guère digne que de l'âme des marchands.

§ 4. Les gens fortunés n'ont pas besoin de relations utiles; mais il leur faut des relations agréables; et c'est là ce qui fait qu'ils veulent vivre habituellement avec quelques personnes. Comme on ne supporte l'ennui que le moins qu'on peut, et que personne en effet ne supporterait continuellement même le bien, si le bien lui était pénible, les gens riches recherchent des amis agréables. Peut-être pour eux-mêmes vaudrait-il mieux encore qu'ils recherchassent dans leurs amis la vertu à côté de l'agrément; car alors ils réuniraient tout ce qu'il faut à de véritables amis. § 5. Mais quand on est dans une haute position, on a d'ordinaire les amis les plus divers. Les uns sont des amis utiles; les autres, des amis agréables; et comme il est

coup de gens par sa vertu et son mérite, sans qu'on soit d'ailleurs l'ami de tout ce monde.

§ 3. *De ces deux espèces d'amitié.* Digression peu utile, et qui ne fait que répéter ce qui a déjà été dit antérieurement. — *De l'âme des marchands.* Parce que cette amitié n'est en effet qu'une sorte de commerce où chacun cherche de son côté à gagner le plus possible.

§ 4. *Si le bien lui était pénible.* Le bien cesserait alors d'être le bien.

§ 5. *Les amis les plus divers.*

fort rare que les mêmes personnes aient les deux avantages à la fois, les gens opulents ne recherchent guère des amis agréables qui soient en même temps doués de vertu, ni des amis utiles pour faire uniquement de grandes et belles choses. En songeant à leur plaisir, ils ne veulent que des gens aimables et faciles, ou bien des gens habiles toujours prêts à exécuter ce qu'on leur commande.

§ 6. Mais ces qualités d'agrément et de vertu ne se réunissent pas fréquemment dans le même individu. On a bien dit, il est vrai, que l'homme vertueux est à la fois agréable et utile. Mais jamais un si parfait ami ne se lie avec un homme qui le surpasse par sa position, à moins qu'il ne surpasse aussi en vertu cet homme opulent. Autrement, il ne rachète pas son infériorité par une égalité proportionnelle. Mais il n'y a pas souvent d'hommes qui deviennent amis dans ces conditions.

§ 7. Les amitiés dont nous venons de parler sont donc fondées aussi sur l'égalité. Les deux amis se rendent les

Observation très-juste, et qu'il est facile de vérifier dans le cours habituel des choses.

§ 6. *Mais ces qualités.* Répétition de ce qui vient d'être dit quelques lignes auparavant. — *A moins qu'il ne surpasse.* Il semble que cette inégalité peut éloigner l'homme riche à son tour au lieu de le rapprocher ; mais si le cœur n'a pas été gâté par la richesse, il est possible que la vertu de l'un compense la fortune de l'autre; et l'amitié, contractée malgré ces obstacles, n'en mérite que plus d'estime des deux côtés, comme Aristote semble le penser, en remarquant combien ces amitiés-là sont rares.

§ 7. *Les amitiés dont nous venons de parler.* C'est-à-dire les deux espèces inférieures d'amitié, par plaisir et par intérêt. Aristote revient ici sans transition à ce sujet qu'il semblait avoir quitté. Il y a probablement quelque désordre dans le texte. Toute la fin de ce chapitre doit d'autant plus paraître déplacée, qu'Aristote reprend dans le chapitre suivant le fil des idées qu'il vient de rompre si brusquement. Voir la Dissertation préliminaire.

:s services, et ils sont l'un envers l'autre animés des :s intentions; ou du moins, ils échangent entr'eux un age contre un autre, et, par exemple, le plaisir pour té. Mais nous avons dû remarquer aussi que ces ami- ι sont moins réelles et moins durables. Comme elles e la ressemblance et de la dissemblance tout à la ,vec une seule et même chose, c'est-à-dire avec :ié par vertu, elles paraissent tour à tour être et ne tre des amitiés. Par leur ressemblance avec l'amitié rtu, elles semblent être des amitiés véritables ; l'une ;réable, l'autre a l'utile, double avantage qui se e aussi dans l'amitié vertueuse. Mais d'autre part, ıe celle-ci est inébranlable à la calomnie et durable, ɜ que ces deux amitiés inférieures passent vite et es diffèrent encore sur bien d'autres points, on peut er que ce ne sont plus des amitiés, tant elles ont de nblance avec l'amitié véritable.

CHAPITRE VII.

Des amitiés ou affections qui s'attachent à des supérieurs : le père et le fils ; le mari et la femme ; le magistrat et les citoyens. — Pour que l'amitié naisse et subsiste, il faut que la distance entre les personnes ne soit pas trop grande ; rapport des hommes aux Dieux. — Question subtile que cette considération fait soulever.

§ 1. Il y a encore une autre espèce d'amitié qui tient à la supériorité même de l'une des deux personnes qu'elle unit : par exemple, l'amitié du père pour le fils, et en général du plus âgé pour le plus jeune ; du mari pour la femme, et d'un chef quelconque pour un subordonné. Toutes ces affections présentent des différences entr'elles : et ce n'est pas une même affection, par exemple, que celle des parents pour leurs enfants, et celle des chefs pour les sujets. Ce n'est pas même une affection identique que celle du père pour le fils et celle du fils pour le père, ni celle du mari pour la femme et celle de la femme pour le mari. Chacun de ces êtres a sa vertu propre et sa fonction ; et comme les motifs qui excitent leur amour sont différents, leurs affections et leurs amitiés ne sont pas moins diverses. § 2. Ce ne sont donc pas des senti-

Ch. VII. Gr. Morale, livre II, ch. 14 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3 et 4.

§ 1. *L'amitié du père pour le fils.* J'ai conservé le mot d'amitié pour bien marquer la trace des idées grecques sur la Philia ; mais c'est bien plutôt l'amour ou l'affection

ts identiques qui se produisent de part et d'autre ; et faudrait même point chercher à les produire. Quand enfants rendent à leurs parents ce qu'on doit à ceux nous ont donné le jour, et que les parents rendent à s fils ce qu'on doit à des enfants, l'affection, l'amitié entr'eux parfaitement solide ; et elle est tout ce qu'elle être. Dans toutes ces affections où existe de l'une des x parts une certaine supériorité, il faut aussi que le iment d'amour soit proportionnel à la position de i qui l'éprouve. Ainsi par exemple, le supérieur doit aimé plus vivement qu'il n'aime. Et de même pour e qui est le plus utile, ainsi que pour tous ceux qui quelque prééminence ; car si l'affection est en rapport le mérite de chacun des individus, elle devient une d'égalité, condition essentielle de l'amitié.

3. C'est que l'égalité n'est pas du tout la même chose l'ordre de la justice et en amitié. L'égalité qui tient emière place en fait de justice, est celle qui est en ort avec le mérite des individus ; la seconde est lité qui est en rapport avec la quantité. Dans l'amitié au contraire, c'est la quantité qui doit tenir la pre- place, et le mérite ne vient qu'à la seconde. § 4. ce qu'on peut remarquer sans peine, dans les cas existe une très-grande distance de vertu, de vice, de

audrait dire. J'ai d'ailleurs yé plus d'une fois le mot propre ection ».

A ceux qui nous ont donné le On peut voir par ce passage, et ne foule d'autres dans Platon, s sentiments de la famille n'ont pas été aussi ignorés dans l'antiquité qu'on a bien voulu le dire.

§ 3. *Dans l'ordre de la justice.* Voir plus haut, livre V, ch. 3, § 1. — *C'est la quantité.* D'affection sans doute, ou peut-être ce mot de quantité doit-il être pris dans toute son

richesse ou de telle autre chose, entre les individus ; alors ils cessent d'être amis, et ils ne se croient même plus capables de l'être. Ceci est très-particulièrement manifeste en ce qui concerne les Dieux, puisqu'ils ont une supériorité infinie en toute espèce de biens. On peut même voir encore quelque chose de tout pareil pour les rois. On est tellement au-dessous d'eux en fait de richesse qu'on ne peut pas même vouloir être leur ami, pas plus que les gens qui n'ont aucun mérite ne pensent à pouvoir être les amis des hommes les plus éminents et les plus sages.

§ 5. On ne pourrait pas poser une limite très-précise dans tous ces cas, ni dire exactement le point où l'on peut encore être amis. Certainement, il est possible de retrancher beaucoup aux conditions qui font l'amitié, et qu'elle subsiste encore ; mais quand la distance est par trop grande, comme celle des Dieux à l'homme, l'amitié ne peut plus subsister. § 6. Voilà comment on a pu se poser cette question de savoir si les amis souhaitent bien réellement à leurs amis les plus grands biens, par exemple, de devenir des Dieux ; car alors ils cesseraient de les avoir pour amis ; ni même s'ils peuvent leur souhaiter du tout des biens, quoique les amis désirent le bien de ceux

extension, quel que soit l'objet auquel il s'applique, richesse, pouvoir, talent, etc.

§ 4. *Pour les rois.* Il faut se rappeler qu'Aristote a vécu longtemps dans l'intimité de Philippe et d'Alexandre.

§ 5. *Comme celle des Dieux à l'homme.* Répétition de ce qui vient d'être dit quelques lignes plus haut.

§ 6. *Se poser cette question.* Assez subtile, comme on peut le voir, et qui ne contribue guère à compléter la théorie de l'amitié. Ce n'est pas du reste Aristote lui-même qui la pose, et il ne fait que la rappeler.

qu'ils aiment. Mais si l'on a eu raison de dire que l'ami veut le bien de son ami pour cet ami lui-même, il faut ajouter que cet ami doit demeurer dans l'état où il est ; car c'est en tant qu'homme qu'on lui souhaitera les plus grands biens. Et encore, ne pourra-t-on pas les lui souhaiter tous sans exception, puisqu'en général c'est avant tout à soi-même que chacun de nous veut du bien.

CHAPITRE VIII.

En général, on préfère être aimé plutôt que d'aimer soi-même : rôle du flatteur. — De la cause qui fait qu'on recherche la considération des gens qui ont une haute position. — Exemple de l'amour maternel. — La réciprocité d'affection est surtout solide quand elle est fondée sur le mérite spécial de chacun des amis ; liaison entre gens inégaux. — Ridicule des amants. Rapports des contraires ; ils ne tendent pas l'un vers l'autre ; ils tendent au juste milieu.

§ 1. La plupart des hommes, mûs par une sorte d'ambition, semblent préférer qu'on les aime plutôt qu'aimer eux-mêmes. Voilà pourquoi aussi les hommes en général aiment les flatteurs ; le flatteur est un ami auquel on est supérieur, ou du moins qui feint d'être à votre égard dans

Ch. VIII. Gr. Morale, livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3 et 4.

§ 1. *Mûs par une sorte d'ambition.* Le mot est peut-être un peu fort pour la chose, bien qu'au fond l'idée soit très-juste. Cette ambition n'est réellement que de l'amour-propre.

un état d'infériorité, et qui affecte plutôt d'aimer que d'être aimé. § 2. Mais quand on est aimé, on paraît bien près d'être estimé : et l'estime est ce que désirent la plupart des hommes. Si du reste on recherche tant l'estime, ce n'est pas pour elle-même ; c'est surtout pour ses conséquences indirectes. Le vulgaire ne se plaît tant à être considéré par les gens qui sont dans une haute position, que pour les espérances que cette considération lui donne. On pense qu'on obtiendra tout ce qu'on veut de ces personnages, dès qu'on en aura quelque besoin ; on se réjouit des marques de considération qu'ils vous accordent, comme d'un signe de leur future bienveillance. § 3. Mais quand on désire l'estime des gens honnêtes et clairvoyants, on veut affermir en eux l'opinion qu'on leur a donnée de soi. Nous sommes flattés alors qu'on reconnaisse notre vertu, parce que nous avons foi à la parole de ceux qui expriment ce jugement sur notre compte. Nous sommes flattés aussi d'être aimés d'eux pour cet amour en lui-même ; et l'on dirait que nous allons jusqu'à préférer l'affection à l'estime, et que l'amitié nous devient alors désirable uniquement pour elle toute seule.

§ 2. *L'estime est ce que désirent la plupart des hommes.* Le désir d'estime est en lui-même très-légitime et très-louable ; mais à la manière dont l'entend ici Aristote, c'est un calcul ; et dès lors ce sentiment est beaucoup moins noble. — *Pour les espérances.* C'est là ce qui explique les prévenances dont on entoure ordinairement les gens riches, sans se rendre compte à soi-même des motifs qui font agir dans ce cas.

§ 3. *L'estime des gens honnêtes.* Cette pensée est un peu obscure et embarrassée dans la forme. Aristote veut dire que, quand on a su mériter l'estime des honnêtes gens, on en vient à préférer encore leur affection à leur estime même. Cette distinction est peut-être un peu subtile ; car entre honnêtes gens, l'affection ne se sépare guère de l'estime ; et si l'on vient à se faire mépriser, on est bien près de n'être plus aimé, quelque

§ 4. L'amitié du reste semble consister bien plutôt à ier qu'à être aimé. Ce qui le prouve, c'est le plaisir : ressentent les mères à prodiguer leur amour. On en u plusieurs qui, ayant dû abandonner leurs enfants, se nplaisaient à les aimer encore par cela seul qu'elles sa- ent qu'ils étaient d'elles ; ne cherchant même pas à ob- r quelque retour d'affection, parce que cet échange de timents réciproques ne pouvait plus avoir lieu ; ne de- ndant pour leur part rien que de voir leurs enfants bien ir ; et ne les en aimant pas moins avec passion, quoique enfants dans leur ignorance ne pussent jamais rien rendre de ce qu'on doit à une mère. § 5. L'amitié sistant donc bien plus à aimer qu'à être aimé, et les s qui aiment leurs amis étant à nos yeux dignes de nges, il semble qu'aimer doit être la grande vertu des s. Par conséquent, toutes les fois que l'affection repo- sur le mérite de chacun des deux amis, les amis se- constants, et leur liaison sera solide et durable. § 6. t ainsi que même les gens d'ailleurs les plus inégaux vent être amis ; leur estime mutuelle les rend égaux. l'égalité et la ressemblance sont l'amitié ; surtout, nd cette ressemblance est celle de la vertu ; car alors leux amis étant constants, comme ils le sont déjà par

e qu'on suppose la liaison anté- e.

. *L'amitié.* Il faut se rappeler a été dit plus haut sur le sens rge dans lequel on doit prendre d'amitié. Il aurait peut-être x valu dans ce passage tra- : « l'amour ». — *Ayant dû donner leurs enfants.* On peut voir tous les jours la confirmation de ce que dit ici Aristote.

§ 5. *Il semble qu'aimer.* Et non pas être aimé. — *Par conséquent.* L'idée est fort juste ; mais on peut trouver que logiquement la consé- quence n'est pas très-rigoureuse.

§ 6. *Leur estime mutuelle les rend égaux.* Pensée très-délicate et très-

eux-mêmes, le sont également l'un pour l'autre. Ils n'ont jamais besoin de honteux services, et n'en rendent pas non plus. On pourrait dire que même ils les empêchent : car c'est le propre des hommes vertueux de se préserver eux-mêmes des fautes, et de savoir aussi au besoin arrêter celles de leurs amis. Quant aux méchants, ils n'ont rien de cette constance. Ne demeurant pas un seul instant semblables à eux-mêmes, ils ne deviennent amis que pour un moment ; et ils ne se plaisent à associer que leur mutuelle perversité. § 7. Les amis qui se sont liés par intérêt ou par plaisir, le demeurent un peu plus longtemps : c'est-à-dire, tant qu'ils peuvent tirer l'un de l'autre plaisir ou profit. L'amitié par intérêt semble naître surtout du contraste : par exemple, entre le pauvre et le riche, l'ignorant et le savant. Comme on manque d'une certaine chose que l'on désire, on est prêt pour l'obtenir à donner quelqu'autre chose en retour. On pourrait bien encore ranger dans cette classe l'amant et l'objet aimé, le beau et le laid qui se lient ensemble. Voilà ce qui rend parfois les amants si ridicules, de croire qu'ils doivent être aimés comme ils aiment eux-mêmes. Sans doute, s'il sont également aimables, ils ont raison d'exiger ce retour. Mais s'ils n'ont rien qui mérite vraiment l'affection, leur exigence ne peut qu'être ridicule. § 8. D'ailleurs, il se peut que le contraire

vraie, mais à la condition que l'affection sera très-vive de part et d'autre ; car autrement, l'inégalité se ferait sentir bien vite. — *Comme ils le sont déjà.* Dans leur vertu et par leur vertu.

§ 7. *Les amis qui se sont liés.* Répétition de ce qui a été dit déjà plusieurs fois. — *Naître surtout du contraste.* Observation très-juste, et que justifient les exemples que cite Aristote. — *L'amant et l'objet aimé.* Il est bien étrange qu'on parle de ces abominables liaisons avec autant de

ne désire pas précisément son contraire, en lui-même, et qu'il ne le désire qu'indirectement. En réalité, le désir tend uniquement au moyen terme, au milieu ; car c'est là vraiment le bien ; et par exemple, dans un autre ordre d'idées, le sec ne tend pas à devenir humide : il tend à un état intermédiaire ; et de même pour le chaud, et pour tout le reste. Mais n'entamons pas ce sujet, qui est trop étranger à celui que nous voulons traiter ici.

CHAPITRE IX.

Rapports de la justice et de l'amitié sous toutes ses formes. — Lois générales des associations quelles qu'elles soient. Toutes les associations particulières ne sont que des parties de la grande association politique. Chacun dans l'Etat concourt à l'intérêt commun, qui est le but de l'association générale. — Fêtes solennelles ; sacrifices ; banquets ; origine des fêtes sacrées.

§ 1. Il semble, comme on l'a dit au début, que l'amitié et la justice concernent les mêmes objets et s'appliquent aux mêmes êtres. Dans toute association, quelle qu'elle

facilité qu'on vient de parler des liaisons fondées sur la vertu et sur le mérite.

§ 8. *Ce sujet qui est trop étranger.* Cette discussion en effet appartiendrait bien plutôt à la physique. La théorie des contraires a été traitée aussi par Aristote dans la Logique et dans la Métaphysique. Elle est de peu d'importance dans la Morale.

Ch. IX. Gr. Morale, livre I, ch. 31, et livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 9.

§ 1. *Comme on l'a dit au début,* de ce livre. Voir plus haut, ch. 1, § 4. — *Dans toute association.* Aristote

soit, on trouve à la fois la justice et l'amitié dans un certain degré. Ainsi, l'on traite comme des amis ceux qui naviguent avec vous, ceux qui combattent près de vous à la guerre, en un mot, tous ceux qui sont avec vous dans des associations d'un genre quelconque. Aussi loin que s'étend l'association, aussi loin s'étend la mesure de l'amitié, parce que ce sont là aussi les limites de la justice elle-même. Le proverbe : « Tout est commun entre amis » est bien vrai, puisque l'amitié consiste surtout dans l'association et la communauté. § 2. Tout est commun également entre frères, et même entre camarades. Dans les autres relations, la propriété de chacun est séparée, et elle se restreint d'ailleurs un peu plus pour ceux-ci, un peu moins pour ceux-là ; car les amitiés sont, elles aussi, plus ou moins vives. § 3. Les rapports de justice et les droits ne diffèrent pas moins non plus ; et ces rapports ne sont pas les mêmes des parents aux enfants, et des frères les uns envers les autres, ni des camarades à leurs compagnons, ni des citoyens à leurs concitoyens. Et l'on peut appliquer aussi bien ces réflexions à toutes les autres espèces d'amitiés. § 4. Les injustices sont également dif-

commence sa Politique en posant ce principe, que tout État n'est qu'une association. — *Quelle qu'elle soit.* Aristote en cite plusieurs exemples, avant de parler de l'association politique, la plus importante et la plus vaste de toutes. — *Tout est commun entre amis.* Proverbe dont on attribue la première invention aux Pythagoriciens.

§ 2. *Et elle se restreint.* Observation dont chacun de nous peut vérifier la justesse dans ses relations personnelles.

§ 3. *Et les droits.* J'ai ajouté ceci pour compléter et éclaircir la pensée.

§ 4. *Les injustices.* Le rapport si délicat et si vrai de la justice à l'amitié, éclate encore davantage dans les contraires ; et les injustices qu'on fait à ceux qu'on devrait

entes envers chacun d'eux, et elles prennent d'autant s d'importance qu'elles s'adressent à des amis plus imes. Par exemple, il est plus grave de dépouiller un marade de sa fortune qu'un simple concitoyen; il est s grave d'abandonner un frère qu'un étranger, et de pper son père que toute autre personne. Le devoir de la tice s'accroît naturellement avec l'amitié, parce que ne et l'autre s'appliquent aux mêmes êtres et tendent à e égales.

§ 5. Du reste, toutes les associations particulières ne ablent que des portions de la grande association poliue. On se réunit toujours pour satisfaire quelque intérêt néral, et chacun tire de la communauté une partie de qui est utile à sa propre existence. L'association poliue n'a évidemment en vue que l'intérêt commun, soit on principe en se formant, soit en se maintenant plus d. C'est là uniquement ce que recherchent les législars; et le juste, selon eux, est ce qui est conforme à ilité générale. § 6. Les autres associations ne tendent tisfaire que des parties de cet intérêt total. Ainsi, les elots le servent en ce qui concerne la navigation, soit

sont plus révoltantes que ne onables les services qu'on leur

Des portions de la grande ation politique. C'est là un pe qui doit servir à limiter et à au besoin les associations parres; elles ne doivent rien entrere contre la grande association elles ne sont que des membres. *térêt commun.* Voilà maintenant la règle de l'association générale; elle ne doit tourner qu'au profit des particuliers, non pas de quelques-uns, mais de tous. Ce sont là du reste des principes qu'Aristote a développés tout au long dans la Politique, et qui en forment comme le solide fondement. On peut les retrouver aussi dans Platon.

§ 6. *Que des parties de cet intérêt total.* Il est impossible de montrer

pour la production des richesses, soit sous tel autre rapport. Les soldats le servent en ce qui se rapporte à la guerre, poussés soit par le désir de l'argent, soit par désir de la victoire, ou par leur dévouement à l'État. On pourrait en dire autant des gens qui sont associés dans la même tribu, dans le même canton. § 7. Quelques-unes de ces associations semblent n'avoir pour but que le plaisir; par exemple, celles des banquets solennels, et celles des repas où chacun fournit son écot. Elles se forment pour offrir un sacrifice en commun, ou pour le simple agrément de se trouver ensemble. Mais toutes ces associations sont comprises, à ce qu'il semble, sous l'association politique, puisque cette dernière association ne recherche pas simplement l'utilité actuelle, mais l'utilité de la vie tout entière des citoyens. En faisant des sacrifices, on rend hommage aux Dieux dans ces réunions solennelles; et en même temps, on se donne à soi-même un repos que l'on goûte avec plaisir. Anciennement, les sacrifices et les réunions sacrées se faisaient après la récolte des fruits, et c'étaient comme des prémices offertes au ciel, parce que c'étaient les époques de l'année où l'on avait le plus de loisir.

§ 8. Ainsi donc, je le répète, toutes les associations

plus nettement les éléments divers de la société. — *Par le désir de l'argent*. Il y avait déjà longtemps que l'on connaissait les soldats mercénaires au temps d'Aristote; mais peut-être veut-il parler seulement de la cupidité que le soldat assouvit par le butin.

§ 7. *Semblent n'avoir pour but*. Elles ont en effet un but plus élevé que le plaisir; elles servaient à entretenir certains sentiments politiques et religieux dans l'âme des citoyens, et à réveiller en eux par le contact des pensées d'union et de concorde. — *Sous l'association politique*. Sans laquelle elles ne pourraient véritablement avoir lieu.

:ciales ne paraissent être que des parties de l'asso-
:ion politique ; et par suite, toutes les liaisons et les
itiés revêtent le caractère de ces différentes asso-
:ions.

CHAPITRE X.

**ısidérations générales sur les diverses formes de gouverne-
nents : royauté, aristocratie, timocratie ou république. Dévia-
ionde ces trois formes : la tyrannie, l'oligarchie, la démagogie.
– Succession des diverses formes politiques. — Comparaison des
;ouvernements différents avec les diverses associations que
›résente la famille. — Rapports du père aux enfants ; pouvoir pa-
ernel chez les Perses ; rapports du mari à la femme ; rapports
les frères entr'eux.**

§ 1. Il y a trois espèces de constitutions, et autant de
viations, qui sont comme les corruptions de chacune
:lles. Les deux premières sont la royauté et l'aristo-
:tie ; et la troisième, c'est la constitution qui, fondée sur
cens plus ou moins élevé, pourrait à cause de cette cir-
ıstance même être appelée timocratie, et qu'on appelle
›lus habituellement république. § 2. Le meilleur de ces
ıvernements, c'est la royauté ; le plus mauvais, la timo-

. X. Gr. Morale, livre I, ch. Morale à Eudème, livre VII, et 10.

. *Il y a trois espèces de consti-* *ns.* On peut retrouver les mêmes principes dans la Politique, livre III, ch. 4 et 5, p. 141 et suiv. de ma traduction, 2e édition.

§ 2. *Le plus mauvais.* Un peu plus bas, Aristote mettra la tyrannie en-

cratie. La déviation de la royauté, c'est la tyrannie. Toutes les deux, tyrannie et royauté, sont des monarchies. Mais elles n'en sont pas moins fort différentes. Le tyran n'a jamais en vue que son intérêt personnel; le roi ne pense qu'à celui de ses sujets. On n'est pas vraiment roi, si l'on n'est point parfaitement indépendant, et supérieur au reste des citoyens, en toute espèce de biens et d'avantages. Or, un homme placé dans ces hautes conditions, n'a pas besoin de quoi que ce soit; il ne peut donc jamais songer à son utilité particulière; il ne songe qu'à celle des sujets qu'il gouverne. Un roi qui n'aurait pas cette vertu, ne serait qu'un roi de circonstance, fait par le choix des citoyens. La tyrannie est surtout le contraire de cette royauté véritable. Le tyran ne poursuit que son intérêt personnel, et ce qui suffit pour montrer aussi évidemment que possible que ce gouvernement est le pire de tous, c'est que l'opposé du meilleur en tout genre est le pire.

§ 3. La royauté en se corrompant passe à la tyrannie; car la tyrannie n'est que la perversion de la royauté, et le mauvais roi devient un tyran. Souvent aussi, le gouvernement dérive de l'aristocratie à l'oligarchie, par la corruption des chefs, qui se partagent entr'eux la fortune publique contre toute justice; conservent pour eux seuls, ou

core au-dessous de la timocratie; et c'est l'opinion à laquelle il s'est arrêté dans la Politique. — *Le tyran n'a jamais en vue.* Voir le portrait du tyran et ses rapports avec le roi, dans la Politique, livre VIII, ch. 9, p. 464 de ma traduction, 2e édition. — *Le choix des citoyens.* Qui n'ont pas su distinguer le vrai mérite, ni discerner leur véritable intérêt.

§ 3. *La royauté en se corrompant.* On peut trouver que ces détails se prolongent beaucoup. Ils ne tiennent plus du tout à la question qu'Aristote discute en ce moment, puisqu'il s'agit simplement de rechercher

talité, ou du moins la plus grande partie des biens ux; maintiennent toujours les pouvoirs dans les es mains, et mettent la richesse au-dessus de tout le . A la place des citoyens les plus dignes et les plus êtes, ce sont alors quelques gens aussi peu nombreux méchants qui gouvernent. Enfin, la constitution dévie timocratie à la démocratie, deux formes politiques e touchent et sont limitrophes. La timocratie s'accom- assez bien de la foule; et tous ceux qui sont compris le cens fixé, deviennent par cela seul égaux. La dé- atie est d'ailleurs la moins mauvaise de ces déviations itutionnelles, parce qu'elle ne s'éloigne que très-peu forme de la république.

lles sont les lois des changements que subissent le souvent les États; et c'est en éprouvant des modifica- successives, qu'ils dévient le moins possible et le plus nent de leur principe.

4. On pourrait trouver des ressemblances, et comme nodèles de ces gouvernements divers, dans la famille même. L'association du père avec ses fils a la forme royauté; car le père prend soin de ses enfants; et comment Homère a pu appeler Jupiter : « Le père des nes et des Dieux. » Ainsi, la royauté tend à être un

sont les formes diverses que 'amitié sous les divers gouver- s. — *Les lois des change-* Il faut voir tout ceci déve- plus complétement dans la des révolutions, au huitième er livre de la Politique.

Dans la famille elle-même. se appartient tout entière à Aristote. Platon, au contraire, trouve les modèles des diverses formes de gouvernements dans les caractères différents des individus. — *Homère.* Cette épithète est donnée très-fré- quemment à Jupiter dans l'Iliade et dans l'Odyssée. Aristote fait la même remarque, et cite également Homère dans la Politique, livre I,

pouvoir paternel. Chez les Perses au contraire, le pouvoir du père sur sa famille est un pouvoir tyrannique. Leurs enfants sont pour eux des esclaves, et le pouvoir du maître sur ses esclaves est tyrannique nécessairement ; dans cette association, l'intérêt seul du maître est en jeu. Du reste, cette autorité me paraît légitime et bonne; mais l'autorité paternelle, comme la pratiquent les Perses, est complétement fausse; car le pouvoir doit varier quand les individus varient. § 5. L'association du mari et de la femme constitue une forme de gouvernement aristocratique. L'homme y commande conformément à son droit, et seulement dans les choses où il faut que ce soit l'homme qui commande; il abandonne à la femme tout ce qui ne convient qu'à son sexe. Mais quand l'homme prétend décider souverainement de tout sans exception, il passe à l'oligarchie; il agit alors contre le droit. Il méconnaît son rôle, et il ne commande plus au nom de sa supériorité naturelle. Quelquefois, ce sont les femmes qui commandent,

ch. 5, § 2, p. 43, de ma traduction, 2e édition. — *Chez les Perses au contraire.* — Ce n'est pas l'idée que nous donne Xénophon dans la Cyropédie. — *Le pouvoir du maître sur ses esclaves.* Voir la Politique, livre I, ch. 2, § 26, p. 22 de ma traduction, 2e édition.

§ 5. *L'association du mari et de la femme.* Voir la Politique, livre I, ch. 5. — *Une forme de gouvernement aristocratique.* Dans la Politique, Aristote assimile l'association conjugale au gouvernement républicain. — *Et seulement dans les choses.* On ne saurait mieux comprendre l'association conjugale. Chacun des conjoints a son domaine propre, et ce n'est qu'au détriment de la communauté que l'un empiète sur l'autre. — *Il méconnaît son rôle.* Critique très-juste et très-profonde. Quand les conjoints sont sensés l'un et l'autre, ils appliquent spontanément les règles que leur trace ici la philosophie, et qui résulte de la nature même des choses. Je recommande ces quelques lignes admirables à la méditation des esprits sérieux.

quand elles apportent de grands héritages. Mais ces dominations étranges ne viennent pas du mérite; elles ne sont que le résultat de la richesse, et de la force qu'elle donne, tout comme il arrive dans les oligarchies. § 6. L'association des frères représente le gouvernement timocratique; car ils sont égaux, si ce n'est toutefois quand une trop grande différence d'âge ne permet plus entr'eux d'amitié vraiment fraternelle. Quant à la démocratie, elle se retrouve surtout dans les familles et les maisons qui ne sont pas gouvernées par un maître; car alors tous sont égaux; et aussi, dans celles où le chef est trop faible et laisse à chacun la puissance de faire tout ce qu'il veut.

§ 6. *Le gouvernement timocratique.* Qu'Aristote a confondu un peu plus haut avec le gouvernement républicain. — *Quant à la démocratie.* Ou mieux peut-être : « la démagogie. » Voir une note dans ma traduction de la Politique, p. 148, 2e édition, livre III, ch. 5, § 4. — *La puissance de faire tout ce qu'il veut.* C'est une sorte de licence démagogique. Aristote revient sur ces idées dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XI.

Sous toutes les formes de gouvernements, les sentiments d'amitié et de justice sont toujours en rapport les uns avec les autres. — Les rois, pasteurs des peuples. — Bienfaits de l'association paternelle. — L'affection du mari pour la femme est aristocratique; celle des frères entr'eux est timocratique. — La tyrannie est la forme politique où il y a le moins d'affection et de justice; la démocratie est celle où il y en a le plus.

§ 1. L'amitié, dans chacun de ces États ou gouvernements, règne dans la même mesure que la justice. Ainsi, le roi aime ses sujets à cause de sa supériorité, qui lui permet tant de bienfaisance envers eux; car il fait le bonheur des hommes sur lesquels il règne, puisque grâce aux vertus qui le distinguent, il s'occupe de les rendre heureux avec autant de soin qu'un berger s'occupe de son troupeau. Et c'est en ce sens qu'Homère appelle Agamemnon : « Le pasteur des peuples. » § 2. Tel est aussi le pouvoir paternel; et la seule différence c'est que ses bienfaits sont plus grands encore. C'est le père qui est l'auteur de la vie, c'est-à-dire, de ce qu'on regarde comme le plus grand des biens. C'est le père qui donne la nourriture à ses enfants et l'éducation, soins que l'on peut attribuer aussi à des ascen-

Ch. XI. Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre VII, ch. 9 et 10.

§ 1. *L'amitié dans chacun de ces États.* Voilà ce qui explique et justifie en partie la longue digression qui précède. — *Homère appelle Agamemnon.* Epithète appliquée souvent à d'autres rois encore qu'Agamemnon.

§ 2. *Ses bienfaits sont plus grands.*

nts plus âgés que le père. Car la nature veut que le re commande à ses fils, les ascendants aux descennts, et le roi à ses sujets. Ces sentiments d'affection et mitié tiennent à la supériorité de l'une des parties; et st là ce qui nous porte à honorer nos parents. La juse non plus que l'affection n'est pas égale dans tous ces pports; mais elle se proportionne au mérite de chacun, solument comme le fait aussi l'affection. § 3. Ainsi, l'aur du mari pour sa femme est un sentiment tout pareil celui qui règne dans l'aristocratie. Dans cette union, principaux avantages sont attribués au mérite et rennent au plus digne; et chacun y obtient ce qui lui connt. Telle est encore dans ces rapports, la répartition de ustice. § 4. L'amitié des frères ressemble à celle des carades : ils sont égaux et à peu près de même âge; et dès, ils ont d'ordinaire et la même éducation et les mêmes eurs. Dans le gouvernement timocratique, l'affection des yens entr'eux ne ressemble pas mal à l'affection qui ste entre les frères; les citoyens y tendent à être tous ux et honnêtes. Le commandement y est alternatif et faitement égal; et telle est aussi l'affection des citoyens r'eux. § 5. Mais dans les formes dégénérées de ces vernements, comme la justice décroît par degrés,

re. Admirable éloge de la pater- — *C'est là ce qui nous porte norer nos parents.* L'honneur porte à ses parents peut être fait indépendant de l'affection ressent pour eux. Il tient à la qu'indique Aristote, à leur iorité ou présente ou passée.

3. *L'amour du mari pour sa femme.* Voir le chapitre précédent, § 5.

§ 4. *L'amitié des frères...* Même remarque. — *Alternatif et parfaitement égal.* C'est là le caractère que donne toujours Aristote au gouvernement républicain, qu'il appelle ici timocratique.

§ 5. *Comme la justice décroît par*

l'affection, l'amitié y subissent aussi les mêmes phases; et où elle se retrouve le moins, c'est dans la plus mauvaise de toutes ces formes politiques. Ainsi dans la tyrannie, il n'y a plus, ou du moins il y a bien peu d'amitié; car là où il n'y a rien de commun entre le chef et les subordonnés, il n'y a pas d'affection possible, non plus que de justice. Il ne reste plus entr'eux que le rapport de l'artisan à l'outil, de l'âme au corps, du maître à l'esclave. Toutes ces choses sont fort utiles sans doute pour ceux qui s'en servent. Mais il n'y a point d'amitié possible envers les choses inanimées, pas plus qu'il n'y a de justice envers elles, pas plus qu'il n'y en a de l'homme au cheval ou au bœuf, ou même du maître à l'esclave en tant qu'esclave. C'est qu'il n'y a rien de commun entre ces êtres; l'esclave n'est qu'un instrument animé, de même que l'instrument est un esclave inanimé. § 6. En tant qu'esclave, il ne peut pas exister d'amitié envers lui; il n'y en a qu'en tant qu'il est homme. C'est qu'en effet il s'établit des rapports de justice de la part de tout homme à celui qui peut prendre part avec lui à une loi et à une convention communes. Mais il ne s'établit des rapports d'amitié qu'en tant qu'il est homme. § 7. C'est dans les tyrannies que les senti-

degrés. On remarquera cette pensée profonde, dont la justesse peut se vérifier sur tous les gouvernements de nos jours, comme elle se vérifiait sur les gouvernements grecs. — *Du maître à l'esclave.* Dans la Politique, livre I, ch. 2, § 4, p. 13 de ma traduction, 2e édition, l'esclave est appelé « un instrument animé, » comme plus bas, et « une propriété vivante. » — *En tant qu'esclave.* Aristote semble donc faire une réserve, et penser que l'amitié est possible entre le maître et l'esclave, en tant qu'homme, ainsi qu'il le dit un peu plus loin. Si l'on en juge par son testament, que nous a conservé Diogène de Laërte, Aristote avait dû être très-humain, et très-généreux envers ses esclaves.

§ 7. *C'est dans les tyrannies.* Ré-

ments d'amitié et de justice sont les moins étendus. C'est au contraire dans la démocratie qu'ils sont poussés le plus loin, parce qu'une foule de choses y sont communes entre des citoyens qui sont tous égaux.

CHAPITRE XII.

Des affections de famille. — De la tendresse des parents pour leurs enfants, et des enfants pour leurs parents; la première est en général plus vive que l'autre. — Affection des frères entr'eux : motifs sur lesquels elle s'appuie. — Affection conjugale : les enfants sont un lien de plus entre les époux. — Rapports généraux de justice entre les hommes.

§ 1. Toute amitié repose donc sur une association, ainsi que je l'ai déjà dit. Mais peut-être pourrait-on distinguer de toutes les autres affections celle qui naît de la parenté, et celle qui vient d'un rapprochement volontaire entre des camarades. Quant au lien qui unit les citoyens entr'eux, ou qui s'établit entre les membres d'une même tribu ou les passagers dans un voyage de mer, et quant à toutes les liaisons analogues, ce sont des rapports de simple association plutôt que tout autre chose. Elles ne semblent que la suite d'un certain contrat; et l'on pour-

tition de ce qui vient d'être dit un u plus haut, § 5. — *Les démo-aties.* Voir aussi plus haut, ibid. *Ch. XII.* Morale à Eudème, livre I, ch. 7, 9 et 10.

§ 1. *Ainsi que je l'ai dit.* Il l'a plutôt fait entendre qu'il ne l'a dit explicitement dans ce qui précède — *La suite d'un certain contrat.* C'est peut-être la première fois qu'il

rait encore ranger dans la même classe les liaisons qui résultent de l'hospitalité.

§ 2. L'amitié, l'affection qui naît de la parenté semble avoir également plusieurs espèces. Mais toutes les affections de ce genre paraissent dériver de l'affection paternelle. Les parents aiment leurs enfants, comme étant une partie d'eux-mêmes; et les enfants aiment leurs parents comme tenant d'eux tout ce qu'ils sont. Mais les parents savent que les enfants sont sortis d'eux, bien mieux que les êtres qu'ils ont produits ne savent qu'ils viennent de leurs parents. L'être de qui procède la vie est bien plus intimement lié à celui qu'il a engendré, que celui qui a reçu la vie n'est lié à celui qui l'a fait. L'être sorti d'un autre être appartient à celui d'où il naît, comme nous appartient une partie de notre corps, une dent, un cheveu, et, d'une façon générale, comme une chose quelconque appartient à celui qui la possède. Mais l'être qui a donné l'existence, n'appartient pas du tout à aucun des êtres qui viennent de lui; ou du moins il leur appartient moins étroitement. Ce n'est d'ailleurs qu'après un temps bien long qu'il peut leur appartenir. Loin de là; les parents aiment sur le champ leurs enfants, et dès le premier moment de leur naissance, tandis que les enfants n'aiment leurs parents qu'après bien des progrès, bien du temps et quand ils ont acquis intelligence et sensibilité. Et voilà bien encore ce qui explique pourquoi les mères aiment

a été question d'un contrat pour expliquer la formation des sociétés.

§ 2. *Plusieurs espèces.* Il les a déjà indiquées dans le précédent chapitre. — *Dériver de l'affection paternelle.* En ce sens que c'est le père qui est l'auteur de la famille. — *Les parents aiment leurs enfants.* Je ne

avec plus de tendresse. § 3. Ainsi, les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes. Les êtres qui sortent d'eux sont en quelque sorte d'autres eux-mêmes, dont l'existence est détachée de la leur. Mais les enfants n'aiment leurs parents que comme étant issus d'eux.

Les frères s'aiment entr'eux, parce que la nature les a fait naître des mêmes parents. Leur parité relativement aux parents de qui ils tiennent le jour, est cause de la parité d'affection qui se manifeste entr'eux. Aussi dit-on qu'ils sont le même sang, la même souche, et autres expressions analogues; et, de fait, ils sont en quelque sorte la même et identique substance, bien que dans des êtres séparés. § 4. Du reste, la communauté d'éducation et la conformité de l'âge contribuent beaucoup à développer l'amitié qui les unit.

« On se plait aisément, quand on est du même âge. »

Et quand on a les mêmes penchants, on n'a pas de peine à devenir camarades. Voilà pourquoi l'amitié fraternelle res-

vois pas qu'on ait jamais expliqué d'une manière plus solide les affections de famille.

§ 3. *Les enfants n'aiment leurs parents.* On a dit mille fois et avec toute raison que l'affection descend bien plutôt qu'elle ne remonte; c'est une loi de la nature ou plutôt de la providence. — *La parité d'affection.* Le texte est un peu moins précis. — *La même et identique substance.* Il y avait bien peu à faire pour étendre ces idées, et pour les transporter de la famille à l'humanité. Il eût été digne d'Aristote d'établir ce grand principe que tous les hommes sont « la même et identique substance », et qu'ils sont tous frères. Cette noble croyance était réservée au Stoïcisme et à la religion du Christ.

§ 4. *La communauté d'éducation.* Ce lien est beaucoup plus puissant que le lien du sang proprement dit. — *On se plait aisément...* Voir la même sentence à peu près dans les mêmes termes, Morale à Eudème, livre VII, ch. 2, § 53.

semble beaucoup à celle que des camarades forment entr'eux. Les cousins et les parents à d'autres degrés n'ont d'attachement réciproque que grâce à cette souche commune d'où ils sortent, c'est-à-dire qui leur donne les mêmes parents. Ceux-ci deviennent plus intimes, ceux-là plus étrangers, selon que le chef de la famille est pour chacun d'eux plus proche ou plus éloigné.

§ 5. L'amour des enfants envers les parents, et des hommes envers les Dieux, est comme l'accomplissement d'un devoir envers un être bienfaisant et supérieur. Les parents et les Dieux nous ont donné les plus grands de tous les bienfaits; ce sont eux qui sont les auteurs de notre être ; ils nous élèvent, et après notre naissance, ils nous assurent l'éducation. § 6. Si d'ailleurs cette affection des membres de la famille leur procure en général plus de jouissance et d'utilité que les affections étrangères, c'est que la vie est plus commune entr'eux. On retrouve dans l'affection fraternelle tout ce qui peut se trouver dans l'affection qui lie des camarades ; et j'ajoute qu'elle est d'autant plus vive, que les cœurs sont plus honnêtes et en général se ressemblent davantage. On s'aime d'autant mieux l'un l'autre, qu'on est habitué à vivre intimement ensemble dès la plus tendre enfance, qu'étant

§ 5. *L'amour des hommes envers les Dieux*. On peut trouver que cette théodicée qui se rapproche beaucoup de la théodicée Platonicienne, est fort au-dessus des théories du XII[e] livre de la Métaphysique. Il est difficile de parler en termes plus grands de la bonté de Dieu, que ceux qu'emploie ici Aristote. Voir aussi un passage plus loin, ch. 14. Ces belles idées sont reproduites dans la Morale à Eudème.

§ 6. *Cette affection des membres de la famille*. On ne peut expliquer avec plus de délicatesse et de solidité le sentiment de la famille.

né des mêmes parents, on a les mêmes mœurs, qu'on a été nourri et instruit de la même manière, et que l'épreuve qu'on fait si longtemps l'un de l'autre est venue rendre les liens aussi nombreux que solides. § 7. Les sentiments d'affection sont proportionnés dans les autres degrés de parenté. L'affection entre mari et femme est évidemment un effet direct de la nature. L'homme est, par sa nature, plus porté encore à s'unir deux à deux qu'à s'unir à ses semblables par l'association politique. La famille est antérieure à l'État, et elle est encore plus nécessaire que lui, parce que la procréation est un fait plus commun que l'association chez les animaux. Dans tous les autres animaux, le rapprochement des sexes n'a que cet objet et cette étendue. Au contraire, l'espèce humaine cohabite non pas seulement pour procréer des enfants, mais aussi pour entretenir tous les autres rapports de la vie. Bientôt les fonctions se partagent ; celle de l'homme et de la femme sont très-différentes. Mais les époux se complètent mutuellement, en mettant en commun leurs qualités propres. C'est là ce qui fait précisément qu'on trouve tout à la fois l'agréable et l'utile dans cette affection. Cette amitié peut même être celle de la vertu, si les époux sont honnêtes l'un et l'autre ; car chacun d'eux a sa vertu spéciale, et c'est par là qu'ils peuvent mutuellement se plaire. Les

§ 7. *La famille est encore plus nécessaire que l'État.* Principes admirables, que Platon a parfois méconnus, et qui, de nos jours, ont été tant de fois obscurcis ou niés audacieusement. — *L'association chez les animaux.* Il faut se rappeler que c'est un grand naturaliste qui parle. — *Tous les autres rapports de la vie.* Aristote paraît mieux comprendre les relations de l'homme à la femme, qu'on ne les comprend vulgairement, même encore aujourd'hui, au milieu de la civilisation chrétienne. — *Peut*

enfants deviennent en général un lien de plus entre les conjoints ; et c'est là ce qui explique pourquoi l'on se sépare plus aisément quand on n'a pas d'enfants; car les enfants sont un bien commun aux deux époux; et tout ce qui est commun est un nouveau gage d'union.

§ 8. Mais rechercher comment il faut que le mari vive avec la femme, et en général l'ami avec son ami, c'est absolument la même chose que de rechercher comment ils doivent observer entr'eux la justice. D'ailleurs évidemment ce ne sont pas les mêmes règles de conduite qu'on doit garder avec un ami, ou envers un étranger, envers un camarade ou envers un simple compagnon, dont le hasard ne vous rapproche que pour un temps.

même être celle de la vertu. Voilà l'idéal du mariage.—*Les enfants deviennent en général.* Sentiments d'une vérité et d'une délicatesse admirables, fort communs aujourd'hui, mais qui, dans l'antiquité, devaient être beaucoup plus rares.

§ 8. *Observer entr'eux la justice.* Mot profond, qui règle suivant la droite raison tous les rapports des époux. Il n'a jamais été rien dit de mieux sur ce grand sujet.

CHAPITRE XIII.

Les plaintes et les réclamations ne sont pas à craindre dans les amitiés par vertu ; elles sont plus fréquentes dans les amitiés par plaisir; elles se produisent surtout dans les liaisons par intérêt. — Deux espèces de liaisons d'intéret : l'une purement morale, l'autre légale. — Des règles à suivre dans la juste reconnaissance et l'acquittement des dettes ou des obligations qu'on a contractées. — L'étendue d'un service doit-elle se mesurer sur l'utilité de celui qui en a profité ou sur la générosité de celui qui l'a rendu ? — Sentiments différents de l'obligé et du bienfaiteur. — Supériorité des amitiés par vertu.

§ 1. Les amitiés sont donc de trois espèces, ainsi qu'on l'a dit au début ; et dans chacune d'elles, les amis peuvent être ou dans une égalité complète, ou dans un rapport de supériorité de l'un sur l'autre. Ainsi, ceux qui sont également bons peuvent être amis. Mais le meilleur peut aussi devenir l'ami d'un homme moins bon que lui. De même encore pour ceux qui se lient par plaisir, et de même enfin pour ceux qui se lient par intérêt, et dont les services peuvent être égaux ou différents en importance. Quand les deux amis sont des égaux, il faut qu'en vertu de cette égalité même ils soient égaux dans l'affection qu'ils se portent, ainsi que dans tout le reste. Mais quand les amis

Ch. XIII. Gr. Morale, livre II, ch. 19; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3.

§ 1. *Ainsi qu'on l'a dit au début.* Voir plus haut, ch. 2, § 1. — *Quand les deux amis sont des égaux.* C'est le cas de la véritable amitié, qui est aussi la seule durable.

sont inégaux, ils ne restent amis que par une affection qui doit être proportionnée à la supériorité de l'un des deux.

§ 2. Les plaintes, les récriminations, ne se produisent que dans l'amitié par intérêt toute seule, ou du moins c'est dans celle-là qu'elles se produisent le plus fréquemment. On le conçoit sans peine. Ceux qui sont amis par vertu, cherchent uniquement à se faire un bien réciproque; car c'est là le propre de la vertu et de l'amitié. Quand on n'a pour se diviser que cette noble lutte, on n'a point de plaintes ni de combats à redouter entre soi. Personne ne se fâche qu'on l'aime, et qu'on lui fasse du bien; et si l'on a soi-même quelque bon goût, on se défend en rendant les services qu'on reçoit. Celui même qui a le dessus, obtenant au fond ce qu'il désire, ne pourrait faire des reproches à son ami, puisque l'un et l'autre désirent uniquement le bien. § 3. Il n'y a pas davantage lieu à discussions dans les amitiés par plaisir; car tous deux ont également ce qu'ils désirent, s'ils ne veulent que le plaisir de vivre ensemble; et l'on serait parfaitement ridicule de reprocher à son ami de ne pas se plaire dans ce commerce, parce qu'on peut toujours fort bien ne plus vivre avec lui.

§ 4. Mais l'amitié par intérêt est fort exposée, je le répète, aux plaintes et aux reproches. Comme on ne se lie

§ 2. *Les plaintes, les récriminations....* Sujet nouveau, qui n'est amené par aucune transition, et qui ne tient pas assez à ce qui précède, bien que ce soit une partie considérable de la théorie de l'amitié.

§ 3. *Et l'on serait parfaitement ridicule.* Sans doute; mais avant de prendre le parti de se séparer de son ami, on peut se plaindre et à bon droit de sa froideur.

§ 4. *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots pour que la répétition fût un peu moins choquante.

ırt et d'autres qu'en vue d'un profit, on a toujours be- de beaucoup plus qu'on n'a; et l'on s'imagine rece- moins qu'il ne convient. On se plaint alors de ne trouver tout ce qu'on désire, et tout ce qu'on croyait ter à si juste titre; tandis que de leur côté ceux qui ent, sont dans l'impuissance d'égaler jamais leurs dons besoins illimités de ceux qui les reçoivent. § 5. Si l'on dans le juste, distinguer un double caractère, le qui n'est pas écrit et le juste légal, on peut de même guer dans l'amitié ou liaison par intérêt, soit le lien ment moral, soit le lien légal. Les récriminations et eproches s'élèvent principalement, quand on a con- é la liaison, et qu'on la cesse, sous l'influence d'une é que l'on ne comprenait pas des deux côtés de la e manière. § 6. La liaison légale, celle qui se fonde es stipulations expresses, est tantôt toute mercantile; omme l'on dit, le marché a lieu de la main à la ; tantôt elle est un peu plus libérale, et elle se fait ps. Mais des deux parts, il y a toujours une conven- de se donner plus tard telle chose pour telle autre . La dette dans ce cas est parfaitement claire et ne donner lieu à la moindre contestation. Mais le délai accorde montre l'affection et la confiance que l'on a celui avec qui l'on traite. Voilà pourquoi chez quel- peuples, il n'y a pas d'action judiciaire ouverte pour ortes de marchés, attendu que l'on suppose toujours

Si l'on peut dans le juste.... us haut, livre V, ch. 7, § 1.— *ison par intérêt.* Les détails ont suivre prouvent qu'il ne s'agit plus ici d'amitié, mais de simples transactions.

§ 6. *La liaison légale.* Il n'y a plus dans cette liaison aucune amitié. Il

que ceux qui contractent ainsi de confiance, doivent avoir une affection réciproque.

§ 7. Quant à la liaison morale en ce genre, elle ne repose pas sur des conventions positives. On a l'air de faire un don comme si l'on s'adressait à un ami, ou du moins on a quelque sentiment analogue; mais au fond on s'attend bien à recevoir l'équivalent de ce qu'on a donné ou peut-être même davantage, parce qu'on n'a pas fait un pur don et qu'on a plutôt fait un prêt. § 8. Lorsque la convention ne se résout pas dans les mêmes termes où l'on avait cru primitivement la passer, on élève des plaintes; et si les réclamations sont aussi fréquentes dans la vie, cela vient de ce qu'ordinairement tous les hommes ou du moins la plupart des hommes, ont bien l'intention de faire une belle chose, mais, en fait, ils choisissent la chose utile. Or, s'il est beau de faire du bien sans songer à rien recevoir, en retour il est utile de recevoir un service.

§ 9. Quand on le peut, il faut toujours rendre, selon le cas, tout ce qu'on a reçu ; et il faut le rendre de bonne grâce. On ne doit pas se faire un ami de quelqu'un, malgré lui; et si l'on rendait à contre-cœur, on aurait l'air de

n'y a que les règles communes de la justice, sans la moindre affection.

§ 7. *Quant à la liaison morale en ce genre.* Le texte est un peu moins précis. Cette liaison morale n'est pas autre chose qu'un service rendu et accepté de part et d'autre, sous le sceau de la bonne foi et de la bienveillance.

§ 8. *La convention.* Tacite, puisqu'il n'y a pas eu de stipulations expresses. L'explication est d'ailleurs pleine de finesse et de vérité. C'est une des méprises les plus fréquentes et les plus involontaires du cœur humain.

§ 9. *Et si l'on rendait à contre-cœur.* J'ai dû ajouter ces mots pour éclaircir tout à fait la pensée, qui sans eux serait assez obscure. Aristote veut dire que la bonne grâce avec laquelle on s'acquitte de sa dette, a ce grand avantage, qu'elle le fait croire à celui qui vous a prêté

'être trompé au début, et d'avoir reçu un service d'une ersonne de qui il ne fallait pas l'accepter. On ne semble-it plus dès-lors l'avoir reçu d'un ami et d'une personne ii vous aurait servi pour la simple satisfaction de vous rvir. Il faut donc toujours se dégager des obligations l'on a reçues, comme s'il y avait eu des conventions presses. Il faut dire qu'on n'aurait point hésité à ren-re le même service, si l'on avait été dans le cas de le faire, t qu'on est persuadé que, si l'on était actuellement hors 'état de rendre, celui qui a prêté n'hésiterait pas à ne oint exiger sa dette. Mais dès qu'on le peut, je le ré-ète, il faut s'acquitter; et c'est dans le principe qu'il onvient d'examiner de qui l'on reçoit un service, et à uelles conditions on le reçoit, afin de bien savoir si l'on eut ou non les accepter et les subir.

§ 10. Mais un doute s'élève ici : Faut-il mesurer le ser-ice rendu par l'utilité seule qu'en tire celui qui le reçoit, t le rendre à son tour dans cette proportion précisément? Du bien ne faut-il se régler que sur la bienfaisance de elui qui oblige? Les obligés sont en général assez portés prétendre que ce qu'ils reçoivent de leurs bienfaiteurs st pour ceux-ci sans importance, et que bien d'autres

'au moment où il vous obligeait, us le regardiez comme un véritable ni. Au contraire, la mauvaise grâce rendre ferait supposer que, même moment où on lui empruntait, on le considérait pas comme un ami el, et qu'on lui faisait en quelque rte violence en le forçant de vous bliger. La pensée est peut-être un eu subtile; mais elle est délicate et vraie. — *Actuellement..... je le répète.* J'ai ajouté ces mots.

§ 10. *Ne se régler que sur la bienfaisance.* Pour les cœurs qui ont le sentiment de la reconnaissance, il ne peut y avoir de doute; et c'est la seconde solution qui est la seule vraie. Les observations qui suivent sont du reste très-justes, si d'ailleurs elles sont assez tristes.

[illegible] Les dé- [illegible] Les [illegible] ont [illegible] d'au- [illegible] dans [illegible] insur- [illegible] contradic- [illegible] n'est [illegible] reçoit le [illegible] C'est [illegible] on avait [illegible] un juste [illegible] précisé- [illegible] et il doit [illegible] avantage, ce qui [illegible] les amitiés qui [illegible] pas à redouter des [illegible] L'intention de celui qui [illegible] mesure, jusqu'en fait de vertu et [illegible] l'intention qui est toujours le prin- [illegible]

[illegible] peut croire [illegible] quand de fait il n'y [illegible] — *La vraie* [illegible] la restriction qu'a po- [illegible] *Aristote, cette* mesure est la vraie.

§ 12. *Qui ne sont formées que par vertu.* Ceci est vrai si, de part et d'autre, les deux amis restent également vertueux. Mais les plaintes peuvent aussi s'élever dans ces amitiés, quand l'un des deux se corrompt et vient à commettre des fautes. Aristote touchera ceci un peu plus loin.

CHAPITRE XIV.

dissentiments dans les liaisons où l'un des deux est supérieur l'autre. Chacun tire de l'amitié ce qu'il doit en retirer; l'un, 'honneur; l'autre, le profit. — Des honneurs publics. — Des apports dans lesquels ils est impossible à l'homme de s'acquitter pleinement. — Vénération envers les Dieux et envers les parents. — Relation du père et du fils.

§ 1. Il peut donc encore s'élever des dissentiments ans les liaisons où l'un des deux est supérieur à l'autre. hacun de son côté peut croire qu'il mérite plus qu'on ne ui donne; et quand cette dissidence se produit, l'amitié e rompt bientôt. Celui qui est vraiment au-dessus de l'autre, croit qu'il lui appartient d'avoir davantage, puisqu'il faut que la part la plus forte aille toujours au mérite t à la vertu. De son côté, celui qui est le plus utile des eux fait la même réflexion; car on soutient avec raison ue l'homme qui ne rend aucun service utile, ne peut btenir une part égale. C'est alors une charge et une seritude; ce n'est plus une réelle amitié, quand les avanges qui viennent de cette amitié, ne sont pas proportionnés la valeur des services rendus. De même que dans une asociation de capitaux, ceux qui apportent davantage doient avoir aussi une plus forte part dans les bénéfices; de

Ch. XIV. Gr. Morale, livre II, . 19; Morale à Eudème, livre VII, . 3, 4 et 10.

§ 1. *Est supérieur à l'autre.* Par la position sociale plus encore que par la vertu. — *Le beau profit,*

d'argent, et qui, à cet égard, est toujours moins bien
ɛ que les autres. On donne de l'argent au contraire à
qui peut recevoir de tels présents; car c'est en trai-
toujours chacun en proportion de son mérite que l'on
se et qu'on entretient l'amitié, ainsi que je l'ai déjà
§ 4. Tels sont aussi les rapports qui doivent exister
des gens inégaux : on rend en respect et en défé-
e les services d'argent et de vertu qu'on a reçus; et
s'acquitte quand on le peut, parce que l'amitié de-
de encore plus ce qu'on peut que ce qu'elle mérite.
Il y a bien des cas, en effet, où il est impossible de
quitter pleinement de ce qu'on doit : par exemple,
s la vénération que nous devons avoir envers les
ux et envers nos parents. Or, personne ne peut jamais
donner tout ce qui leur est dû ; mais celui qui les
re et les vénère autant qu'il le peut, a rempli tout son
oir. Aussi, semble-t-il qu'il n'est pas permis à un fils
enier son père, tandis qu'un père peut renier son fils.
nd on doit, il faut s'acquitter; mais comme un fils n'a
ais pu rien faire d'équivalent à ce qu'il a reçu, il reste
ours le débiteur de son père. Ceux, au contraire, à qui
doit, sont toujours maîtres de libérer leur débiteur;
est là le droit dont use le père à l'égard de son fils.
lleurs, il n'est pas un père qui de son côté voulût se
arer de son fils, si ce n'est quand ce fils est d'une in-
ble perversité; car, outre l'affection naturelle qu'un

que l'expression. — *Ainsi que i déjà dit.* Dans la théorie de la ɛe, livre V, ch. 5, § 4.

4. *L'amitié demande encore plus t'on peut.* Pensée très-délicate.

§ 5. *Envers les Dieux et envers nos parents.* Voir un peu plus haut, ch. 12, § 5. Les considérations qu'Aristote présente ici ne sont pas moins grandes.

père a toujours pour son enfant, il n'est pas dans le cœur humain de repousser l'appui dont on peut avoir besoin. Quant au fils, il faut qu'il soit bien corrompu pour s'affranchir du soin de soutenir son père, ou pour ne le soutenir qu'avec une insuffisante sollicitude. C'est que la plupart des hommes ne demandent pas mieux que de recevoir du bien. Mais en faire à d'autres leur semble une chose à fuir comme trop peu profitable.

Je ne veux pas du reste pousser plus loin ce que j'avais à dire sur ce point.

FIN DU LIVRE HUITIÈME.

LIVRE IX.

THÉORIE DE L'AMITIÉ. — SUITE.

CHAPITRE PREMIER.

auses de mésintelligences dans les liaisons où les amis ne t pas égaux. Des mécomptes réciproques. — Est-ce celui a rendu service le premier, qui doit fixer le taux de la rému- ation? Procédé de Protagore et des Sophistes. — Vénération fonde qu'on doit avoir pour les maîtres qui vous ont en- né la philosophie. — Lois de quelques Etats où les transac- is volontaires ne peuvent donner ouverture à une action ciaire.

l. Dans toutes les amitiés où les deux amis ne sont emblables, c'est la proportion qui égalise et qui con- l'amitié, ainsi que je l'ai déjà dit. Il en est ici abso- nt comme dans l'association civile. Un échange sui- la valeur a lieu, par exemple, entre le cordonnier les chaussures qu'il fabrique et le tisserand pour sa Mêmes échanges entre tous les autres membres de ciation. § 2. Mais là, du moins, il y a une mesure nune, qui est la monnaie consacrée par la loi. C'est à u'on rapporte tout le reste ; et c'est par elle qu'on

I. Gr. Morale, livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, t 10.

§ 1. *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Voir plus haut, livre VIII, ch. 7, § 3.

§ 2. *La monnaie.* Voir plus haut

peut tout mesurer. Comme il n'y a rien de pareil dans les rapports d'affection, celui qui aime se plaint quelquefois qu'on ne répond pas à l'excès de sa tendresse, bien qu'il n'ait lui-même rien du tout d'aimable, cas qui peut fort bien se rencontrer; et souvent aussi, celui qui est aimé peut se plaindre que son ami, après lui avoir jadis tout promis, ne tient plus rien de tant de promesses magnifiques. § 3. Si ces plaintes réciproques se produisent, c'est que, l'un n'aimant qu'en vue du plaisir celui qu'il aime, et celui-ci n'aimant l'autre que par intérêt, tous les deux se trouvent déçus dans leur attente. Leur amitié ne s'étant formée que par ces motifs, la rupture a lieu, parce qu'on n'a point obtenu de part ni d'autre ce qui avait fait naître la liaison. Ils ne s'aimaient pas pour eux-mêmes; ils n'aimaient en eux que des avantages qui ne sont pas durables; et les amitiés que ces avantages provoquent ne le sont pas plus qu'eux. La seule amitié qui dure, je le répète, c'est celle qui, ne tirant rien que d'elle-même, subsiste par la conformité des caractères et de la vertu.

§ 4. Une autre cause de mésintelligence, c'est quand au lieu de trouver ce qu'on désirait, on rencontre quelque chose de tout différent; car alors c'est bien à peu près ne rien avoir que de n'avoir point ce qu'on désire. C'est l'histoire de ce personnage qui avait fait de belles promesses à un chanteur, et qui lui avait dit, que mieux il chanterait, plus il lui donnerait. Quand, le matin, le virtuose vint réclamer l'exécution des promesses, l'autre lui répondit qu'il lui avait rendu plaisir pour plaisir. Si l'un

la théorie de la monnaie, livre V, ch. 5, § 8.

§ 4. *Rendu plaisir pour plaisir.* Il avait fait plaisir au chanteur en lui

l'autre n'avaient voulu que cela, c'eût été fort bien. Mais l'un voulait de l'amusement, et l'autre du profit, et que [l']un eût ce qu'il voulait et que l'autre ne l'eût pas, l'objet [de] l'association n'avait pas été bien rempli. Car du mo[m]ent qu'on a besoin d'une chose, on s'y attache avec pas[si]on ; et l'on serait prêt à donner tout le reste pour celle-[là]. § 5. Mais ici à qui des deux appartient de fixer le prix [du] service? Est-ce à celui qui a commencé par le rendre, ou [à] celui qui a commencé par le recevoir? Celui qui l'a rendu [le] premier, semble s'en être rapporté avec confiance à la [gé]nérosité de l'autre. C'est ainsi que faisait, dit-on, Pro[ta]gore, quand il avait préalablement enseigné quelque [c]hose. Il disait au disciple d'estimer lui-même le prix de [c]e qu'il savait, et Protagore recevait le prix fixé par son [é]lève. § 6. Dans les cas de ce genre, on s'en tient bien [s]ouvent au proverbe :

« Fixez à vos amis un profit équitable. »

[C]eux qui d'abord se font donner de l'argent, et qui plus [t]ard, à cause de l'exagération même de leurs promesses,

[d]onnant de belles espérances par ces [m]agnifiques promesses. Le même [f]ait est raconté dans la Morale à [Eu]dème, loc. laud.; et la pensée y [es]t plus nette qu'ici. On a cru qu'A[ris]tote voulait désigner Alexandre; [ma]is cette misérable supercherie ne [s'a]ccorde guère avec la générosité [bie]n connue du héros. Plutarque [da]ns la vie d'Alexandre attribue avec [plu]s de vraisemblance cette méchan[ceté] à Denys. — *L'objet de l'association.* Le mot d'association est peut-être un peu fort pour une relation aussi passagère; il est juste cependant; et du moment qu'il y a convention ou expresse ou tacite, on peut dire qu'il y a comme une association.

§ 5. *Protagore.* Ce sophiste passe pour être le premier qui ait exigé une rétribution de ses élèves.

§ 6. *Au proverbe.* Ce proverbe est emprunté à Hésiode, les Œuvres et les Jours, vers 370. Il est d'ailleurs d'une application vraie.

ne tiennent rien de ce qu'ils ont dit, s'exposent à des reproches légitimes ; car ils ne remplissent pas leurs engagements. § 7. C'est là une précaution que peut-être les Sophistes sont forcés de prendre, parce qu'ils ne trouveraient personne qui donnât de l'argent pour la science qu'ils prétendent enseigner ; et comme après avoir reçu leur argent, ils ne faisaient rien pour le gagner, on avait toute raison de se plaindre d'eux. § 8. Mais dans tous les cas où il n'y a pas de convention préalable pour le service qu'on rend, ceux qui l'offrent spontanément et d'eux-mêmes, ne peuvent jamais être exposés à des reproches, ainsi qu'on l'a déjà dit. Il n'y a pas lieu à ces récriminations dans l'amitié fondée sur la vertu. C'est donc sur l'intention seule qu'on doit ici se régler pour payer de retour ; car c'est elle qui constitue, à proprement parler, l'amitié et la vertu. C'est là aussi le sentiment réciproque qui doit inspirer ceux qui ont étudié ensemble les enseignements de la philosophie. L'argent ne saurait mesurer la valeur de ce service ; la vénération qu'on témoigne même à son maître ne saurait jamais être un complet équivalent ; et il faut se borner, comme pour les Dieux et les parents, à faire tout ce qu'on peut.

§ 7. *Les Sophistes.* Il semble qu'Aristote veut parler des Sophistes de son temps ; mais alors les Sophistes avaient à peu près complétement disparu. Peut-être veut-il désigner les Sophistes qui vivaient au temps de Socrate et de Platon.

§ 8. *Exposés à des reproches.* De la part de ceux qu'ils ont obligés ; car il est possible dans certaines circonstances qu'on ait tort d'offrir un service spontané, et qu'il nuise à celui à qui on l'offre, loin de lui être utile. — *Ceux qui ont étudié ensemble.* La suite prouve qu'il s'agit ici des rapports de maître à disciple ; mais l'expression du texte a l'équivoque que j'ai dû conserver dans ma traduction. — *Comme pour les Dieux et les parents.* Voir plus haut, livre

§ 9. Mais quand le service n'est pas aussi désintéressé et qu'il a été rendu en vue de quelque profit, il faut que le service qu'on rend en échange, paraisse aux deux parties également digne et convenable. Dans le cas où l'on n'est pas satisfait, il serait non seulement nécessaire, mais parfaitement juste, que celui qui a pris les devants fixât lui-même la rémunération ; car si ce qu'il reçoit équivaut à l'utilité qu'a gagnée l'autre, ou au plaisir que l'autre a goûté, la rémunération reçue de ce dernier sera tout ce qu'elle doit être. C'est du reste ainsi que se passent les choses dans les marchés de toute espèce. § 10. Il y a des États où les lois interdisent de porter en justice la discussion des contrats volontaires, sur ce principe sans doute, que le plaideur doit s'arranger avec celui en qui il a eu confiance, sur le même pied qu'il a d'abord contracté avec lui. Celui en effet qui a obtenu cette marque spontanée de confiance, paraît plus capable de trancher justement le litige que celui même qui s'était confié à lui. C'est que le plus souvent ceux qui possèdent les choses, et ceux qui veulent les acquérir, ne les apprécient pas du tout à un taux égal. Ce que l'on a en propre et ce que l'on donne aux autres paraît toujours du plus grand prix ; et cependant, l'échange se fait aux conditions même de valeur que

VIII, ch. 14, § 5. Cette vénération profonde de l'élève pour son maître est une idée qui est plutôt indienne que grecque. Dans l'Inde le Gourou, c'est-à-dire le précepteur du Brahmane, est assimilé complétement aux parents, et les fautes commises envers lui sont punies des mêmes peines que celles que l'on commet contre eux.

§ 10. *Il y a des États.* Voir plus haut la même remarque, livre VIII, ch. 13, § 6. On ne comprend pas bien comment cette répétition est amenée ici. Il est évident que dans les discussions dont parle Aristote, il

détermine celui qui reçoit. Peut-être que la vraie mesure des choses, c'est de les estimer non point aussi haut que le fait celui qui les possède, mais aussi haut qu'il les estimait lui-même avant de les posséder.

CHAPITRE II.

Distinctions et limites des devoirs et des égards selon les personnes. Délicatesse de ces questions. — Règles générales : exceptions; cas particuliers. — Devoirs envers les parents, les frères, les amis, les concitoyens; devoirs envers l'âge. — Nuances à observer dans toute la conduite.

§ 1, Voici d'autres questions qu'on peut se poser encore : Faut-il tout accorder à son père ? Faut-il lui obéir en tout? Ou bien quand on est malade, par exemple, ne doit-on pas plutôt obéir au médecin? Ne faut-il pas plutôt élire pour général l'homme de guerre? Autres questions analogues : Faut-il servir son ami plutôt que l'homme vertueux? Faut-il payer sa dette envers un bienfaiteur plutôt que de faire un cadeau à un camarade, dans le cas où l'on ne peut faire à la fois l'un et l'autre? § 2. Mais ne sont-ce pas là toutes questions qu'il est trop difficile de ré-

ne peut pas être question d'en appeler aux tribunaux.

Ch. II. Gr. Morale, livre II, ch. 14; Morale à Eudème, livre VII, ch. 10.

§ 1. *Voici d'autres questions.* Il est probable qu'il y a quelque lacune dans le texte ; car la transition manque complétement. Toutes ces questions sont plus subtiles que vraiment importantes.

§ 2. *Qu'il est trop difficile de*

soudre d'une manière bien précise, tant ces cas divers présentent de différences de grandeur et de petitesse, de mérite moral et de nécessité ?

§ 3. Ce qu'on voit sans la moindre peine, c'est qu'il n'est pas possible de tout accorder au même individu. D'un autre côté, il vaut mieux , en général, savoir reconnaître les services qu'on a reçus plutôt que de complaire à ses camarades ; et il faut s'en acquitter comme d'une dette envers celui à qui l'on doit, plutôt que de faire un présent à quelqu'un qu'on affectionne. § 4. Mais peut-être cette règle même n'est-elle pas toujours applicable ; et, par exemple, un homme qui a été racheté des mains des voleurs, doit-il à son tour racheter son libérateur quel qu'il soit ? Ou même en admettant que ce libérateur ne soit pas lui-même prisonnier, mais qu'il redemande le prix de la rançon payée par lui, faut-il le lui rendre plutôt que de délivrer son propre père ? Car il semble que l'on doit donner la préférence à son père, non pas seulement sur un étranger, mais sur soi-même. § 5. Je me borne donc à répéter ce que j'ai dit : il faut en général payer sa dette.

résoudre. Il paraît au contraire que la solution n'a rien de difficile, et que le simple bon sens suffit pour les trancher de la manière la plus précise.

§ 3. *Sans la moindre peine*. Ceci semble contredire un peu ce qui précède sur la difficulté de ces questions.

§ 4. *Mais peut-être...* Le cas que cite Aristote est en effet assez embarrassant ; et cette hypothèse qui n'a rien d'impossible, mériterait d'être discutée. Les circonstances particulières sont toujours d'un poids décisif ; et les solutions qu'on pourrait donner à ces thèses de pure invention, ne seraient peut-être pas celles qu'on adopterait en réalité dans sa conduite. Aristote le dira lui-même un peu plus bas.

§ 5. *Il faut en général*. Le plus sûr en effet, dans ces matières très-délicates, est de s'en tenir à des géné-

Mais si, en donnant à un autre, on peut faire une action plus belle ou plus nécessaire, c'est de ce côté, sans hésiter, qu'il faut incliner. Car il se peut quelquefois qu'il n'y ait pas une égalité véritable à payer de retour l'initiative de services qu'un autre a prise envers vous. Par exemple, cet autre savait bien qu'il avait affaire à un honnête homme, tandis qu'on rendrait le bienfait à un homme qu'on connaît pour pervers. Il est même des cas où il ne faut pas en effet prêter réciproquement à qui nous a prêté d'abord. L'un en effet a prêté à l'autre, parce qu'il le savait honnête et qu'il était sûr qu'on lui rendrait; mais l'autre ne peut compter être remboursé par un fripon. Si donc il en est bien ainsi en réalité, l'estime ne peut plus être égale de part et d'autre; et s'il n'en est pas réellement ainsi, il suffit qu'on le pense pour ne pas sembler avoir tort d'agir comme on le fait. § 6. Du reste, ainsi que je l'ai déjà dit bien souvent, toutes ces théories sur les sentiments et les actions des hommes se modifient précisément comme les cas mêmes auxquels elles s'appliquent. Ainsi, qu'il ne faille pas avoir la même générosité envers tout le monde, qu'il ne faille pas accorder

ralités. Il est impossible de rien préciser à l'avance. — *Plus belle ou plus nécessaire.* On ne peut se décider qu'en présence même des choses; et c'est alors à la justesse de l'esprit de montrer le parti qu'on doit prendre. — *Qu'on connaît pour pervers.* Peut-être alors eût-on mieux fait de ne rien accepter de lui. — — *Remboursé par un fripon.* Cette considération peut être des plus vraies; mais alors il ne fallait pas emprunter à ce fripon, parce qu'ainsi on lui donne une supériorité sur soi. Il vous a obligé; et vous ne l'obligez pas.

§ 6. *Je l'ai déjà dit bien souvent.* Aristote a dit bien souvent en effet qu'en morale il ne fallait pas se borner à de simples théories, et qu'il fallait s'attacher surtout à la pratique. Voir spécialement plus haut,

tout à son père, de même qu'on ne sacrifie pas toutes les victimes à Jupiter, c'est ce qui est par trop évident. § 7. Comme on a des devoirs très-dissemblables envers des parents, des frères, des amis, des bienfaiteurs, il faut avec discernement rendre à chacun ce qui lui appartient et ce qui lui est dû. Il est vrai que c'est en général aussi ce qu'on semble faire. Ainsi, l'on convie ses parents à sa noce, parce qu'en effet la famille leur est commune, et que tous les actes qui l'intéressent doivent leur être également communs. C'est le même motif qui fait qu'on regarde comme le devoir le plus étroit pour des parents de figurer aux funérailles. § 8. Il semble aussi que les enfants doivent avant toute chose assurer la subsistance à leurs parents; c'est une dette qu'ils acquittent; et l'on trouve qu'il vaut mieux encore pourvoir aux besoins de ceux à qui on doit l'être, que de pourvoir aux siens propres. Quant au respect, on le doit à ses parents tout aussi bien qu'aux Dieux. Mais on ne leur doit pas toute espèce de respect; et, par exemple, on n'a pas le même respect pour son père, et sa mère; pas plus qu'on ne respecte son père au même titre qu'un savant ou un général. Mais on a pour son père la vénération qui est due à un père, et pour sa mère celle qui est due à une mère.

livre I, ch. 3, § 14. — *Toutes les victimes à Jupiter.* Comparaison employée aussi dans la Morale à Eudème, loc. laud.

§ 7. *Avec discernement.* C'est une affaire de tact et de bon sens. — *A sa noce.... aux funérailles.* Sentiments purement humains, qui étaient aussi développés, à ce qu'il semble, dans l'antiquité qu'ils pourraient l'être chez les nations modernes.

§ 8. *La subsistance à leurs parents.* Même observation. — *Pour son père et pour sa mère.* Aristote veut dire sans doute qu'on a plus de tendresse pour une mère.

§ 9. En toute occasion, il faut montrer pour les gens plus vieux que vous le respect qui s'adresse à l'âge. On doit se lever en leur présence, céder la place et avoir pour eux tous les autres égards du même genre. Avec des camarades, au contraire, et pour des frères, il ne faut que de la franchise, et un dévouement qui leur fait part de tout ce que nous possédons. En un mot, il faut envers des parents, des compagnons de tribu, des concitoyens, et dans toutes les autres relations, s'efforcer toujours de rendre à chacun la juste mesure d'égards qui leur appartient, et de discerner ce qu'on doit leur donner précisément, selon le degré de parenté, de mérite ou d'intimité. § 10. Ces distinctions sont plus aisées à faire quand il s'agit de personnes qui sont de la même classe que nous. Elles sont plus délicates entre des personnes de classes différentes. Mais ce n'est pas du tout une raison pour s'en abstenir, et l'on doit tâcher d'observer toutes ces nuances autant qu'il est possible de le faire.

§ 9. *Le respect qui s'adresse à l'âge.* Excellents conseils, qui rappellent aussitôt le souvenir de Lacédémone. Tous les conseils qui suivent sont également délicats et justes.

§ 10. *De la même classe.... de classes différentes.* Toutes ces nuances se retrouvent dans notre société, comme elles existaient déjà dans la société Athénienne.

CHAPITRE III.

Rupture des amitiés. Causes diverses qui peuvent l'amener. On ne peut se plaindre que si l'on a été trompé par une affection feinte. — Hypothèse où l'un des amis devient vicieux; il ne faut rompre que si l'on désespère de le corriger. — Hypothèse où l'un des amis devient plus vertueux; il ne doit pas rompre absolument, et il doit toujours quelque chose au souvenir du passé.

§ 1. Une autre question assez épineuse, c'est de savoir si les liaisons d'amitié doivent être rompues ou conservées quand les gens ne restent pas ce qu'ils étaient les uns envers les autres. Ou bien n'y a-t-il rien de mal dans une rupture, du moment que des gens qui ne s'étaient aimés que par intérêt ou plaisir, n'ont plus rien à se donner? Comme c'était là l'objet unique de leur amitié, quand cet objet disparaît, il est tout simple qu'on cesse de s'aimer. Tout ce dont on pourrait se plaindre, c'est que quelqu'un qui n'aimait que par intérêt ou par plaisir, ait feint pourtant d'aimer de cœur. En effet, comme nous l'avons dit au début, la cause la plus ordinaire de désunion entre les amis, c'est qu'ils ne se lient pas dans les mêmes intentions, et qu'ils ne sont pas amis les uns des autres au

Ch. III. Gr. Morale, livre II, ch. 19; Morale à Eudème, livre VII, ch. 10.

§ 1. *Rompues ou conservées.* On peut voir par la pratique ordinaire de la vie que cette question est en effet très-difficile et d'une application assez fréquente. — *Nous l'avons dit au début.* Voir plus haut, ch. 1 de ce livre, § 3.

même titre. § 2. Quand donc l'un des deux s'est trompé et qu'il suppose être aimé de cœur, tandis que l'autre n'a rien fait pour le lui donner à penser, il ne doit s'en prendre qu'à lui seul. Mais s'il a été dupe de la dissimulation de son ami prétendu, il a tout droit de se plaindre du trompeur; et il peut le faire avec plus de justice encore qu'on ne blâme ceux qui font de la fausse monnaie, parce qu'ici le délit s'adresse à quelque chose de bien autrement précieux.

§ 3. Mais supposons le cas où l'on s'est lié avec un homme parce qu'on le croyait honnête, et qu'ensuite il devienne vicieux, ou même paraisse seulement le devenir; peut-on continuer à l'aimer? Ou bien, n'est-il plus possible de l'aimer encore, puisque l'on n'aime pas tout indifféremment, mais qu'on aime exclusivement ce qui est bon? Car ce n'est pas un méchant qu'on voulait aimer, ni que l'on doit aimer. Il ne faut pas plus aimer les méchants qu'il ne faut leur ressembler; et l'on sait de reste que ce qui se ressemble s'assemble. Voici donc la question : Faut-il rompre sur-le-champ? Ou bien doit-on distinguer, et rompre non pas avec tous, mais seulement avec ceux dont la perversité est désormais incurable? Tant qu'il y a chance de les corriger, il faut les aider à sauver leur vertu avec

§ 2. *S'en prendre qu'à lui seul.* Si l'on était toujours juste envers soi-même, c'est ce qu'on aurait à faire dans la plupart des cas. Le plus souvent, on s'est trompé bien plutôt qu'on n'a été trompé. Mais il est plus facile d'être sévère pour les autres que pour soi. — *De son ami prétendu.* J'ai ajouté ce dernier mot. — *De la fausse monnaie.* Comparaison aussi ingénieuse qu'elle est juste.

§ 3. *Supposez le cas.* Il n'y a rien en ceci d'imaginaire, et c'est une question que chacun de nous a pu avoir à se poser dans sa vie. — *Tant qu'il y a chance de les corriger.*

plus de soin encore qu'à réparer leur fortune, en proportion même que c'est un service à la fois plus noble et plus digne de la véritable amitié. Dans ce cas, on n'a pas tort de rompre; car ce n'était pas de cet homme qu'on s'était fait l'ami; et du moment qu'il est si complètement changé, et qu'on est hors d'état de le sauver en le ramenant, on n'a plus rien à faire qu'à s'éloigner de lui.

§ 4. Supposez encore un autre cas. L'un des deux amis demeure ce qu'il était, et l'autre, devenant plus distingué moralement, en arrive à l'emporter de beaucoup en vertu. Celui-ci doit-il continuer son amitié? Ou bien, est-ce une chose impossible? La difficulté devient parfaitement évidente, quand la distance entre les deux amis est fort grande, comme il arrive dans les amitiés contractées dès l'enfance. Si l'un demeure enfant par la raison, quand l'autre devient un homme plein de force et de capacité, comment pourraient-ils rester amis, puisqu'ils ne se plaisent plus aux mêmes objets, et qu'ils n'ont plus ni les mêmes joies ni les mêmes peines? Ils n'auront plus entr'eux cet échange de sentiments sans lesquels il n'y a pas d'amitié possible, puisqu'il n'y a plus moyen alors de vivre ensemble intimement, ainsi que nous l'avons déjà plus d'une fois expliqué. § 5. Mais ne serait-ce pas le traiter un peu trop rudement que d'être avec lui comme s'il n'avait jamais été

Distinction très-délicate et très-pratique. La difficulté, c'est de bien juger si l'amélioration morale est ou n'est pas devenue tout à fait impossible.

§ 4. *Supposez encore un autre cas.* Ce second cas est encore très-réel. — *Dans les amitiés contractées dès l'enfance.* C'est là, en effet, que le cours du temps amène peu à peu les changements les plus considérables. — *Nous l'avons déjà.... expliqué.* Voir plus haut, livre VIII, ch. 5, § 6.

votre ami? Ou bien faut-il plutôt garder souvenir de l'amitié qu'on a jadis ressentie? De même qu'on croit devoir se montrer plus obligeant pour des amis que pour des étrangers, de même aussi il faut encore accorder quelque chose à ce passé qui a vu votre liaison, à moins toutefois que la rupture ne soit venue d'un excès d'impardonnable perversité.

CHAPITRE IV.

L'amitié qu'on a pour les autres vient de l'amitié qu'on a pour soi-même. On ne peut s'aimer qu'autant qu'on est bon. — Portrait de l'honnête homme; il est en paix avec lui-même, parce qu'il fait le bien exclusivement en vue du bien. — La vie est pleine de douceur pour lui. — Rapports de l'amitié et de l'égoïsme. — Portrait du méchant; ses désordres intérieurs; discordes de son âme; haine de la vie; horreur de soi-même. — Le suicide. — Avantages de la vertu.

§ 1. Les sentiments d'affection qu'on a pour ses amis et qui constituent les vraies amitiés, semblent tirer leur

§ 5. *Garder souvenir.* Voilà la vraie mesure ; il ne faut pas traiter, par respect pour soi-même, un ancien ami comme un simple étranger, même quand on a cessé de l'estimer comme on faisait jadis. — *D'impardonnable perversité.* Ces règles si sages rappellent assez bien celles des Pythagoriciens. Quand un ami se montrait indigne d'affection et d'estime, on le bannissait de la société ; on élevait un cénotaphe où l'on inscrivait son nom, qu'il était défendu de prononcer désormais. Aristote aurait dû ajouter que ces exécutions du cœur sont toujours bien douloureuses, et qu'elles affligent plus encore que la mort de l'ami.

Ch. IV. Gr. Morale, livre II, ch. 15; Morale à Eudème, livre VII, ch. 6.

§ 1. *Semblent tirer leur origine.*

origine de ceux qu'on a pour soi-même. Ainsi, l'on regarde comme ami celui qui vous veut et qui vous fait du bien, apparent ou réel, uniquement pour vous-même; ou encore celui qui ne désire la vie et le bonheur de son ami qu'en vue de ce même ami. C'est là tout à fait l'affection désintéressée que les mères ressentent pour leurs enfants, et qu'éprouvent des amis qui se réconcilient après quelque brouille. On dit aussi quelquefois que l'ami est celui qui vit avec vous, qui a les mêmes goûts, qui se réjouit de vos joies, et qui s'afflige de vos chagrins, sympathie qui est encore surtout remarquable dans les mères. Voilà quelques-uns des caractères par lesquels on définit l'amitié véritable. § 2. Or, ce sont là précisément tous les sentiments que l'honnête homme éprouve pour lui-même, et qu'éprouvent aussi les autres hommes en tant qu'ils se croient honnêtes; car il semble, ainsi que je l'ai déjà dit, que la vertu et l'homme vertueux peuvent être pris pour mesure de tout le reste. Un tel homme est toujours d'accord avec lui-même, et il ne désire dans toutes les parties de son âme que les mêmes choses. Il ne voit, et il ne fait pour lui que le bien, ou ce qui lui paraît l'être. Et c'est le propre de l'honnête homme de faire le bien exclusive-

Ce qui ne veut pas dire que l'égoïsme soit le fondement de l'amitié. Loin de là; l'amitié aux yeux d'Aristote n'est réelle que quand elle est désintéressée. Il veut dire seulement qu'on a pour son ami les sentiments qu'on a pour soi-même. La comparaison d'ailleurs me semble un peu forcée, et les rapports que l'individu soutient envers un autre, ne peuvent jamais être ceux qu'il soutient envers lui-même. C'est là ce qui fait sans doute, qu'Aristote prend une forme dubitative pour exprimer sa pensée.

§ 2. *Que l'honnête homme éprouve pour lui-même.* Il est impossible d'affirmer plus nettement, quoique d'une manière indirecte, la dualité de l'homme. — *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Voir plus haut, livre III, ch. 5,

ment ; il le fait pour lui-même ; car il le fait pour la raison qui est en lui, et qui constitue l'essence même de l'homme en chacun de nous. Sans doute il veut vivre et se conserver lui-même ; mais avant tout il veut faire vivre et sauver le principe par lequel il pense ; car pour l'honnête homme la vie est un véritable bien. § 3. Ainsi, chacun de nous se veut du bien à lui-même. Mais si l'on devenait autre et qu'on changeât de nature, on ne désirerait plus alors à cette personne nouvelle tous les biens qu'on souhaitait à l'autre. Car si Dieu lui-même possède actuellement le bien, c'est en restant ce qu'il est par son essence ; et c'est le principe intelligent qui, dans l'homme, est le fond même de l'individu, ou qui du moins paraît l'être plus que tout autre principe en nous. § 4. Quand donc l'homme est doué vraiment de vertu, il veut continuer de vivre avec lui-même ; car il y trouve un réel plaisir. Les souvenirs de ses actions passées sont pleins de douceur, et ses espérances pour ses actions futures sont également honnêtes. Or, ce ne sont là que des sentiments agréables. Cette foule de pensées remplissent son esprit des plus nobles émotions ; et il se plaît à sympathiser surtout avec lui-même, avec ses propres joies, avec ses propres douleurs ; car pour lui le plaisir et la peine s'attachent toujours aux mêmes objets et ne varient

§ 5. — *Qui constitue l'essence même de l'homme.* Principes tout Platoniciens. — *Est un véritable bien.* Observation très-profonde, et qui, dans la pratique, peut faire juger de la vertu et du mérite des gens. Les âmes éclairées et bien faites ne médisent point de la vie, quelque douloureuses que soient les épreuves qu'elles y subissent.

§ 3. *Si l'on devenait autre.* C'est ce qui peut arriver, quand le vice corrompt le cœur et que l'âme se dégrade au lieu de s'améliorer.

§ 4. *Quand donc l'homme....* Admirable description des joies de la conscience ; analyse aussi concise qu'exacte.

pas sans cesse d'un objet à un autre. Son cœur n'a jamais à se repentir, si l'on peut ainsi parler. Comme l'homme de bien est toujours envers lui-même dans ces dispositions, et qu'on est à l'égard d'un ami comme on est envers soi personnellement, l'ami étant un autre nous-mêmes, il s'en suit que l'amitié semble se rapprocher beaucoup de ce que nous venons de dire, et qu'on doit appeler amis ceux qui sont dans ces relations réciproques.

§ 5. Quant à la question de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas réellement amour de soi envers soi-même, pour le moment nous la laisserons de côté. Nous nous bornerons à dire qu'il y a certainement amitié toutes les fois que se rencontrent deux ou plusieurs des conditions que nous avons indiquées; et que, quand l'amitié est extrême, elle ressemble beaucoup à l'affection qu'on éprouve pour soi-même.

§ 6. Ces conditions, du reste, peuvent se montrer chez le vulgaire des hommes, et même parmi les méchants. Mais n'est-ce pas qu'alors ils ne réunissent encore ces conditions qu'autant qu'ils se plaisent à eux-mêmes, et qu'ils se croient honnêtes? Car jamais ces affections ne se produisent et ne paraissent même se produire chez les gens absolument pervers et criminels. § 7. On peut

§ 5. *Amour de soi pour soi-même.* Ce phénomène psychologique est certainement fort étonnant; mais il n'en est pas moins réel ; et il est donné à l'homme de s'aimer lui-même dans une mesure plus ou moins forte, comme il lui est donné de se haïr, ainsi qu'Aristote le remarque un peu plus bas. Cette dernière considération aurait dû trancher pour lui le débat. — *Nous la laisserons de côté.* Je ne crois pas qu'Aristote soit jamais revenu sur cette question, du moins dans les ouvrages qui nous sont restés de lui. — *Que nous avons indiquées.* Au début même de ce chapitre.

§ 6. *Ces conditions.* Même remarque.

même dire qu'elles se rencontrent à peine chez les malhonnêtes gens. Ils sont toujours en querelle avec eux-mêmes ; ils désirent une chose, et ils en veulent une autre, absolument comme les libertins, qui ne se dominent pas. Au lieu des choses qui leur semblent à eux-mêmes être bonnes, ils s'en vont préférer des choses qui leur sont agréables, mais qui leur sont funestes. § 8. D'autres, au contraire, s'abstiennent de faire ce qui leur semble le meilleur dans leur propre intérêt, soit par lâcheté, soit par paresse. Il en est d'autres encore qui, après avoir commis une foule de méfaits, en viennent à se détester eux-mêmes à cause de leur propre corruption ; ils fuient la vie avec horreur, et finissent par le suicide. § 9. Les méchants peuvent bien rechercher des gens avec qui ils passent leurs journées; mais avant tout, ils se fuient eux-mêmes. Quand ils sont seuls, leur mémoire ne leur fournit que des souvenirs douloureux ; et pour l'avenir, ils rêvent des projets non moins blâmables, tandis qu'au contraire, dans la compagnie d'autrui, ils oublient ces odieuses idées. N'ayant donc en eux rien d'aimable, ils n'éprouvent pour eux-mêmes aucun sentiment d'amour. De tels êtres ne peuvent sympathiser ni avec leurs propres plaisirs ni avec leurs propres peines. Leur âme est constamment en dis-

§ 7. *Chez les malhonnêtes gens.* Aristote fait une distinction entre les hommes qui ne sont que malhonnêtes, et ceux qui sont profondément pervers. Chez les premiers même, l'amitié n'est guère plus possible que chez les autres.

§ 8. *Et finissent par le suicide.* L'antiquité ne cite guère de suicides de ce genre; mais il faut en croire le témoignage d'Aristote. Le remords aura poussé plus d'un criminel à s'arracher la vie.

§ 9. *Les méchants....* Cette peinture d'une conscience coupable, toute contraire à celle qui précède, n'est pas moins admirable. — *Mis en pièces.* Métaphore très-juste.

corde; et tandis que, par perversité, telle partie s'afflige des privations qu'elle est forcée d'endurer, telle autre se réjouit de les subir. L'un de ces sentiments tirant l'être d'un côté, et l'autre le tirant de l'autre, il en est, on peut dire, mis en pièces. § 10. Mais comme il n'est pas possible d'avoir tout à la fois et du plaisir et de la peine, on ne tarde guère à s'affliger de s'être réjouit; et l'on voudrait n'avoir pas goûté ces plaisirs; car les méchants sont toujours pleins de regrets de tout ce qu'ils font. Ainsi donc le méchant ne paraît jamais, je le répète, en disposition de s'aimer lui-même, parce qu'en effet il n'a rien non plus d'aimable en lui. Mais si cet état de l'âme est profondément triste et misérable, il faut fuir le vice de toutes ses forces, et s'appliquer avec ardeur à se rendre vertueux; car c'est seulement ainsi qu'on sera porté à s'aimer soi-même, et qu'on deviendra l'ami des autres.

§ 10. *On sera porté à s'aimer soi-même.* Tout ce chapitre est certainement un des plus beaux et des plus profonds qu'ait écrits Aristote. Giphanius, cité par M. Zell, a bien raison de l'appeler : « Aureum caput et ferè theologicum »; c'est un grand et très-juste éloge.

CHAPITRE V.

De la bienveillance. Elle diffère de l'amitié et de l'inclination. — Elle peut s'adresser à des inconnus, et elle est très-superficielle. — Influence décisive de la vue sur l'amitié et l'amour. — Comment la bienveillance peut devenir de l'amitié. — Motif ordinaire de la bienveillance.

§ 1. La bienveillance ressemble à l'amitié; mais elle n'est pas précisément l'amitié. Elle peut s'adresser même à des inconnus, sans qu'ils sachent le sentiment qu'on éprouve pour eux. Il n'en est pas ainsi de l'amitié, comme je l'ai dit antérieurement. La bienveillance n'est pas non plus l'inclination à aimer; car elle n'a ni intensité, ni désir, symptômes qui d'ordinaire accompagnent l'inclination. § 2. Ainsi, l'inclination se forme par l'habitude. Mais la bienveillance peut être même toute fortuite, et par exemple s'attacher à des gens qui luttent; en les voyant combattre, les spectateurs deviennent bienveillants à leur égard et les aident de leurs vœux, sans d'ailleurs être du tout prêts à prendre fait et cause personnellement dans la querelle. Et alors, je le répète, cette bienveillance

Ch. V. Gr. Morale, livre II, ch. 14; Morale à Eudème, livre VII, ch. 7.

§ 1. *La bienveillance.* La nuance que distingue ici Aristote est très-délicate; mais elle est très-vraie. — *Antérieurement.* Voir plus haut, livre VIII, ch. 2, § 3. — *L'inclination à aimer.* Nuance encore plus fine et qui n'est pas moins juste, comme la suite le démontre.

§ 2. *Prendre fait et cause.* Et par conséquent, à donner aux gens une preuve d'affection.

toute de rencontre, et l'affection qu'elle excite n'est . la surface. § 3. C'est que l'amitié, comme l'amour, mence, ce semble, par le plaisir de la vue; car si bord on n'a point été charmé de l'aspect de la personne, on ne peut pas aimer. Ceci ne veut pas dire que cela seul qu'on a été séduit de la forme, on en soit à l'amour; il n'y a de l'amour que quand on regrette sence d'une personne, et qu'on désire sa présence. . Il est bien vrai qu'on ne peut être amis sans avoir ouvé préalablement la bienveillance. Mais il ne suffit d'être bienveillant pour aimer. On se contente de naiter du bien à ceux pour qui l'on ressent de la bienlance, sans d'ailleurs être disposé à rien faire avec , ni à se gêner pour eux en quoi que ce soit. Ce ne rrait donc être que par métaphore qu'on dirait de la ıveillance qu'elle est de l'amitié. Mais on peut dire en se prolongeant avec le temps, et en arrivant à être habitude, la bienveillance devient une amitié vérile, qui n'est ni l'amitié par intérêt, ni l'amitié par isir; car la bienveillance ne s'inspire ni de l'un ni l'autre de ces motifs. En effet, celui qui a reçu un vice rend de la bienveillance en retour du bien qu'on a fait, et il remplit ainsi un devoir. Mais quand on uhaite le succès de quelqu'un, parce qu'on espère en tirer aussi quelque avantage, on semble être bienveil-

; 3. *Par le plaisir de la vue.* Cette ervation, qu'un examen superfipeut faire contester, est très-prole. Je ne crois pas qu'on puisse enir l'ami de quelqu'un dont la sonne physique déplairait.

§ 4. *A rien faire pour eux.* Ceci semble contredire ce qui vient d'être dit un peu plus haut, puisqu'Aristote supposait qu'on serait prêt, par bienveillance, à s'engager dans une lutte.

lant non pas pour cette personne, mais plutôt pour soi-même; pas plus qu'on n'est un ami, si l'on cultive quelqu'un en vue du profit qu'on en peut tirer.

§ 5. En général la bienveillance est excitée par la vertu, et par un mérite quelconque, toutes les fois qu'une personne donne de soi à une autre personne l'idée de l'honneur, du courage ou de telle autre qualité de ce genre, comme les combattants que nous citions tout à l'heure.

CHAPITRE VI.

De la concorde. Elle se rapproche de l'amitié. — Il ne faut pas la confondre avec la conformité d'opinions. — Admirables effets de la concorde dans les États; c'est l'amitié civile. — Effets désastreux des discordes. Etéocle et Polynice. — La concorde suppose toujours des gens de bien. Les méchants sont perpétuellement en désaccord, à cause de leur égoïsme sans frein.

§ 1. La concorde aussi paraît bien avoir quelque chose de l'amitié; et voilà pourquoi il ne faut pas la confondre avec la conformité d'opinions; car cette conformité peut exister même entre des gens qui ne se connaissent pas du tout mutuellement. On ne peut pas dire, parce que des gens pensent de même sur un objet quelconque, qu'ils ont de la concorde: par exemple, si c'est sur l'astronomie-

§ 5. *Est excitée par la vertu.* Origine aussi vraie qu'elle est noble; on n'a jamais de bienveillance pour ceux qu'on méprise. — *Que nous citions.* Un peu plus haut, au début de ce chapitre.

Ch. VI. Gr. Morale, livre II, ch. 14; Morale à Eudème, livre VII, ch. 7.

Être d'accord sur ces points-là n'implique pas la moindre affection. Au contraire, on dit que les États jouissent de la concorde, quand on s'y entend sur les intérêts généraux, qu'on y prend le même parti, et qu'on exécute de concert la résolution commune. § 2. La concorde s'applique donc toujours à des actes, et parmi ces actes, à ceux qui ont de l'importance et qui peuvent être également utiles aux deux partis, ou même à tous les citoyens, s'il s'agit d'un État : quand tout le monde unanimement y juge, par exemple, que tous les pouvoirs doivent être électifs ; ou bien qu'il faut s'allier aux Lacédémoniens ; ou encore que Pittacus doit concentrer dans ses mains toute l'autorité, que d'ailleurs lui-même accepte. Quand, au contraire, dans un État chacun des deux partis veut le pouvoir pour lui seul, il y a discorde comme entre les prétendants des Phéniciennes. Car il ne suffit pas, pour qu'il y ait concorde, que les deux partis pensent de la même manière sur un certain objet quel qu'il soit. Il faut en outre qu'ils aient le même sentiment dans les mêmes circonstances : et, par exemple, que le peuple et les hautes classes s'accordent à

§ 1. *N'implique pas la moindre affection.* La distinction est plus facile dans notre langue et en latin qu'elle ne l'est en grec, puisque le mot même de concorde indique que le cœur a part à cette affection. Dans la langue grecque au contraire, l'explication étymologique ramène à l'idée d'esprit et d'intelligence plutôt qu'à l'idée de cœur ; et voilà comment l'équivoque y est possible.

§ 2. *Toujours à des actes.* Les mêmes principes sont développés dans la Grande Morale et dans la Morale à Eudème. — *Pittacus,* tyran de Mitylène. Voir la Politique, livre III, ch. 9, § 5, p. 177 de ma traduction, 2e édition. — *Les prétendants des Phéniciennes.* Étéocle et Polynice. On sait que le sujet des Phéniciennes est la haine et la lutte des deux fils d'Œdipe. Le titre vient de ce que ce sont des femmes Phéniciennes, en mission à Delphes, qui forment le chœur. Cette pièce est une des plus pathétiques d'Euripide.

donner le pouvoir aux plus éminents citoyens; car alors chacun obtient précisément ce qu'il désire. La concorde ainsi comprise devient en quelque sorte une amitié civile, ainsi que je l'ai dit; car elle s'adresse alors aux intérêts communs et à tous les besoins de la vie sociale.

§ 3. Mais cette concorde suppose toujours des cœurs honnêtes; en effet ces cœurs-là sont d'accord avec eux-mêmes d'abord, et ils y sont entr'eux réciproquement, parce qu'ils ne s'occupent, pour ainsi dire, que des mêmes choses. Les volontés de ces esprits bien faits demeurent inébranlables, et n'ont pas de flux et de reflux comme l'Euripe; ils ne veulent que des choses justes et utiles, et ils les désirent sincèrement dans l'intérêt commun. § 4. Loin de là, entre les méchants, la concorde n'est pas possible, si ce n'est pour de bien courts instants, pas plus qu'ils ne peuvent être longtemps amis, parce qu'ils désirent une part exagérée dans les profits, et qu'ils en prennent le moins qu'ils peuvent dans les fatigues et dans les dépenses communes. Chacun ne voulant que les avantages pour soi, épie et entrave son voisin; et comme l'intérêt commun n'est le souci de personne, il périt bientôt sacrifié. Alors, ils tombent dans la discorde en essayant de se forcer les uns les autres à observer la justice, sans que personne veuille s'astreindre à la pratiquer pour soi-même.

§ 3. *Comme l'Euripe.* On sait que le phénomène du flux et du reflux est très-marqué dans l'Euripe, entre l'Eubée et la Béotie, et que c'est à peu près le seul lieu de la Méditerranée où il soit aussi sensible.

§ 4. *Si ce n'est pour de bien courts instants.* Observation très-juste, malgré les apparences contraires. Aristote l'appuie d'excellentes raisons, que justifie pleinement l'expérience de la vie.

CHAPITRE VII.

Des bienfaits. Le bienfaiteur aime en général plus que l'obligé. — Explications fausses de ce fait étrange. Mauvaise comparaison des dettes; Epicharme. Explication particulière d'Aristote. — Amour des artistes pour leurs œuvres; amour des poètes pour leurs vers. — L'obligé est en quelque sorte l'œuvre du bienfaiteur. — Plaisir actif supérieur au plaisir passif. — On se plait au bien qu'on fait; on aime davantage ce qui coûte de la peine. — Attachements plus vifs des mères pour les enfants.

§ 1. Les bienfaiteurs paraissent en général aimer ceux qu'ils obligent plus que ceux qui reçoivent le service n'aiment ceux qui le leur rendent; et comme cette différence paraît contraire à toute raison, on en cherche les motifs. L'opinion la plus répandue, c'est que les uns sont des débiteurs en quelque sorte, et que les autres sont des créanciers. De même donc que pour les dettes, ceux qui doivent souhaiteraient volontiers que ceux qui leur ont prêté ne fussent plus, et que les prêteurs au contraire vont jusqu'à s'occuper avec sollicitude de leurs débiteurs; de même aussi ceux qui ont rendu service, veulent que leurs obligés vivent pour reconnaître quelque jour les

Ch. VII. Grande Morale, livre II, ch. 13; Morale à Eudème, livre VII, ch. 8.

§ 1. *Paraissent en général.* Dans cette large mesure, la remarque d'Aristote est vraie; et la reconnaissance est une chose assez rare. — *Pour reconnaître quelque jour les services.* Ce motif n'est pas le bon; et Aristote en donnera de meilleurs un peu plus

services qu'ils ont reçus, tandis que les autres s'occupent fort peu du retour qu'ils leur doivent. Epicharme ne manquerait pas de dire que ceux qui adoptent cette explication « prennent la chose du mauvais côté. » Mais elle est assez conforme à la faiblesse humaine ; car les hommes ordinairement ont peu de mémoire des bienfaits, et ils préfèrent recevoir des services plutôt que d'en rendre.

§ 2. Quant à moi, la cause me paraît ici beaucoup plus naturelle ; et elle n'a pas le moindre rapport avec ce qui se passe en fait de dettes. D'abord, les créanciers n'ont pas la moindre affection pour leurs débiteurs ; et s'ils désirent les voir se tirer d'affaire, c'est uniquement en vue de la restitution qu'ils en attendent. Mais ceux au contraire qui ont rendu service, aiment et chérissent leurs obligés, bien que ceux-ci ne leur soient point actuellement et ne puissent jamais leur être bons à rien. § 3. C'est tout à fait le même sentiment que les artistes éprouvent pour leurs œuvres ; il n'y en a pas un qui n'aime son propre ouvrage beaucoup plus que son ouvrage ne l'aimerait, s'il venait par hasard à s'animer et à vivre. Cette observation est surtout frappante dans les poètes ; ils aiment à la passion leurs propres ouvrages, et ils les chérissent, comme si

bas. Il est assez peu ordinaire qu'on rende service aux gens par un calcul personnel. Le plus souvent, on les oblige par bienveillance et par facilité de cœur. — *Épicharme.* On ne connaît pas autrement cette sentence d'Épicharme. Peut-être était-ce simplement une tournure de phrase familière à ce poète, et qu'Aristote veut critiquer.

§ 2. *Beaucoup plus naturelle.* Aristote a toute raison ; on agit d'ordinaire dans ces cas par spontanéité de nature et sans réflexion.

§ 3. *Les artistes pour leurs œuvres.* Explication qui n'est pas seulement ingénieuse, et qui est au fond très-solide. — *Frappante dans les poètes.* Parce que leurs œuvres se formulent par la parole et les vers.

c'étaient leurs enfants. § 4. C'est là précisément aussi le cas des bienfaiteurs ; la personne qu'ils ont obligée est leur ouvrage, et ils l'aiment plus que l'ouvrage n'aime celui qui l'a fait. La cause en est bien simple ; c'est que la vie, l'être est pour tout ce qui en jouit quelque chose de préférable à tout le reste, quelque chose de profondément cher. Or, nous ne sommes que par l'acte, c'est-à-dire en tant que nous vivons et agissons. Celui qui crée une œuvre, est en quelque sorte par son acte même. Il aime donc son ouvrage parce qu'il aime aussi l'être, et c'est un sentiment fort naturel ; car ce qui n'est qu'en puissance, l'œuvre le révèle et le met en acte. § 5. Ajoutez en ce qui regarde l'action qu'il y a pour le bienfaiteur quelque chose de noble et de beau, de sorte qu'il en jouit dans l'objet de cette action. Mais en même temps, il n'y a rien de beau pour l'obligé dans ce qui lui rend service ; il n'y a tout au plus que de l'utile, ce qui est beaucoup moins agréable et moins digne d'être aimé. § 6. Dans le présent, c'est l'acte qui nous fait plaisir ; c'est l'espérance pour l'avenir ; c'est le souvenir pour le passé. Mais le plus vif plaisir sans contredit, c'est l'acte, l'actuel, qui, bien entendu, est digne également qu'on l'aime. Ainsi donc, l'œuvre reste pour celui qui l'a faite ; car le beau est durable, tandis que l'utile est bientôt passé pour celui qui a reçu le bienfait. Or, le souvenir des belles choses qu'on

§ 4. *Le cas des bienfaiteurs.* L'explication est peut-être un peu subtile ; mais elle est vraie. La vue ou le souvenir de l'obligé vous rappelle la bonne action que vous avez faite, et vous vous applaudissez en lui ; vous l'aimez en vous aimant.

§ 5. *Ajoutez.* Ce nouveau motif est encore plus concluant.

§ 6. *L'acte, l'actuel.* J'ai ajouté le second mot pour éclaircir le premier.

a faites a beaucoup d'agrément. Mais le souvenir des choses utiles dont on a profité, ou n'en a pas du tout, ou certainement en a moins. C'est précisément tout le contraire par l'attente et l'espérance des biens qu'on désire. Mais aimer c'est presque agir et produire ; être aimé ce n'est que souffrir et rester passif. Par conséquent, l'amour et toutes les conséquences qu'il engendre sont du côté de ceux chez qui l'action est plus puissante. § 7. Il faut remarquer en outre que l'on s'attache toujours davantage à ce qui a coûté de la peine ; et c'est ainsi, par exemple, que ceux qui ont acquis leur fortune eux-mêmes l'estiment bien plus que ceux qui l'ont reçue par héritage. Or, recevoir un bienfait est une chose évidemment qui ne demande point d'effort pénible, tandis qu'il en coûte souvent beaucoup pour obliger. Voilà aussi pourquoi les mères ont davantage d'amour pour leurs enfants : leur part dans la génération a été bien autrement pénible, et elles savent mieux qu'ils leur appartiennent. C'est là sans doute aussi le sentiment des bienfaiteurs à l'égard de leurs obligés.

§ 7. *Il faut remarquer en outre.* Ce dernier motif, quoique plus subtil encore que les précédents, n'en est pas moins très-réel. — *Les mères ont davantage d'amour.* Observation très-vraie, et qu'on peut vérifier dans les pertes cruelles que font trop souvent les familles. — *Elles savent mieux.* Ceci n'est qu'un cas exceptionnel. Le plus ordinairement la paternité n'est pas douteuse. Ce qui est vrai, c'est que les mères ont beaucoup plus souffert, soit pour la génération de l'enfant, soit après sa naissance. Les soins qu'elles donnent à nos premières années les attachent encore plus que l'enfantement lui-même.

CHAPITRE VIII.

De l'égoïsme ou amour de soi. Le méchant ne pense qu'à lui-même ; l'homme de bien ne pense jamais qu'à bien faire, sans considérer son propre intérêt. — Sophisme pour justifier l'égoïsme. Il faut bien distinguer ce qu'on entend par ce mot. Égoïsme blâmable et vulgaire. L'égoïsme qui consiste à être plus vertueux et plus désintéressé que tout le monde, est fort louable. — Dévouement à ses amis, à sa patrie ; dédain des richesses ; passion excessive pour le bien et pour la gloire.

§ 1. On a élevé la question de savoir s'il convient de s'aimer soi-même de préférence à tout le reste, ou s'il ne vaut pas mieux aimer autrui ; car on blâme d'ordinaire ceux qui s'aiment excessivement eux-mêmes, et on les appelle des égoïstes, comme pour leur faire honte de cet excès. De fait, le méchant ne semble jamais agir qu'en vue de lui seul ; et plus il se déprave, plus ce vice augmente en lui. Aussi lui reproche-t-on de ne jamais faire quoi que ce soit en dehors de ce qui le touche personnellement. L'homme honnête au contraire n'agit que pour le bien ; et plus il est bon, plus il agit pour le bien exclusivement, et en vue de son ami, oublieux de son propre intérêt.

Ch. VIII. Gr. Morale, livre II, ch. 15 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 6.

§ 1. *On a élevé la question.* Il n'y a point de transition entre ce nouveau sujet et ceux qui précèdent. — *S'il ne vaut pas mieux aimer autrui.* On voit que la philosophie avait senti dès longtemps l'amour du prochain. — *Le méchant.* Ainsi, l'égoïsme et le vice, c'est tout un. — *En vue de son ami.* C'est limiter un peu trop l'a-

§ 2. Mais on répond : les faits contredisent toutes ces théories sur l'égoïsme, et ce n'est pas difficile à comprendre. Ainsi, l'on accorde qu'on doit surtout aimer celui qui est votre meilleur ami, et que le meilleur ami est celui qui veut le plus sincèrement le bien de son ami pour cet ami même, quand d'ailleurs personne au monde ne devrait le savoir. Or, ce sont là très-particulièrement les conditions qu'on remplit vis-à-vis de soi-même, ainsi qu'on remplit aussi sous ce rapport toutes les autres conditions par lesquelles on définit habituellement le véritable ami. Car nous avons établi que tous les sentiments d'amitié partent d'abord de l'individu également pour se répandre de là sur les autres. Les proverbes mêmes sont tous ici d'accord avec nous. Je puis en citer de tels que ceux-ci : « Une seule âme ;—entre amis tout est commun; —l'amitié, c'est l'égalité;—le genou est plus près que la jambe.» Mais toutes ces expressions expriment surtout les rapports de l'individu à lui-même. Ainsi donc, l'individu est son propre ami plus étroitement que qui que ce soit ; et c'est lui-même surtout qu'il devrait aimer.

De ces deux solutions diverses, on demande non sans

mour et la pratique du bien. Le principe que pose Aristote lui-même, va beaucoup plus loin.

§ 2. *Mais on répond.* Ce qui suit est une objection qu'Aristote réfutera un peu plus bas. J'ai cru devoir préciser la chose plus nettement que le texte ne le fait. — *Nous avons établi.* Voir dans le chapitre quatrième, § 1. — *Partent d'abord de l'individu.* En ce sens qu'il faut que l'individu puisse d'abord s'aimer et s'estimer lui-même, pour pouvoir aimer les autres. — *Les proverbes.* Aristote attache en général beaucoup d'importance aux proverbes; il se plait à les prendre comme autorités; pour lui déjà, ils sont « la sagesse des nations ». — *De ces deux solutions.* Aristote adoptera la première, celle qui pousse au désintéressement. — *Égale confiance.* C'est trop dire : la

raison quelle est celle que l'on doit suivre, quand des deux parts il peut y avoir confiance égale.

§ 3. Peut-être suffit-il de diviser ces assertions, et de faire voir la part de vérité, et l'espèce de vérité, que chacune d'elles renferme. Si nous expliquons ce qu'on entend par égoïsme dans les deux sens où on prend tour à tour ce mot, nous verrons tout de suite très-clair dans cette question.

§ 4. D'un côté, en voulant faire de ce terme un terme de reproche et d'injure, on appelle égoïstes ceux qui s'attribuent à eux-mêmes la meilleure part dans les richesses, dans les honneurs, dans les plaisirs corporels ; car le vulgaire a pour tout cela les plus vives convoitises ; et comme on se jette avec empressement sur ces biens qu'on croit les plus précieux de tous, ils sont extrêmement disputés. Or, les gens qui se les disputent si ardemment, ne songent qu'à satisfaire leurs désirs, leurs passions, et en général la partie déraisonnable de leur âme. C'est bien ainsi que se conduit le vulgaire des hommes ; et la dénomination d'égoïstes vient des mœurs du vulgaire, qui sont déplorables. C'est avec pleine raison que dans ce sens on blâme l'égoïsme.

§ 5. On ne peut nier que la plupart du temps on n'applique ce nom d'égoïstes aux gens qui se gorgent de

raison nous pousse à l'amour d'autrui plus encore qu'à l'amour de soi. Il faut s'aimer dans une certaine mesure. Mais c'est par des sophismes qu'on se persuade qu'il faut s'aimer uniquement, ou même plus que tout le reste.

§ 3. *La part de vérité et l'espèce de vérité.* Méthode très-sage, et dont Aristote a fait un fréquent emploi.

§ 4. *Le vulgaire... Les plus vives convoitises.* On voit que le philosophe tient assez peu de compte de tous ces biens inférieurs.

toutes ces basses jouissances, et ne songent qu'à eux seuls. Mais si un homme ne cherchait jamais qu'à suivre la justice plus exactement que qui que ce soit, à pratiquer la sagesse ou telle autre vertu en un degré supérieur, en un mot qu'il ne prétendît jamais revendiquer pour lui que de bien faire, il serait bien impossible de l'appeler égoïste et de le blâmer. § 6. Cependant, celui-là semblerait encore plus égoïste que les autres, puisqu'il s'adjuge les choses les plus belles et les meilleures, et qu'il ne jouit que de la partie la plus relevée de son être, en obéissant docilement à tous ses ordres. Or, de même que la partie la plus importante dans la cité paraît en politique être l'État même, ou qu'elle paraît, dans tout autre ordre de choses, constituer le système entier ; de même aussi pour l'homme; et celui-là surtout devrait passer pour égoïste qui aime en lui ce principe dominant, et ne cherche qu'à le satisfaire. Si l'on appelle tempérant l'homme qui se maîtrise, et intempérant celui qui ne se maîtrise pas, selon que la raison domine ou ne domine pas en eux, c'est que la raison apparemment est toujours identifiée avec l'individu lui-même. Et voilà aussi pourquoi les actes qui semblent les plus personnels et les plus volontaires, sont ceux qu'on accomplit sous la conduite de sa raison. Il est parfaitement clair que c'est ce principe souverain qui constitue essentiellement l'individu, et que l'homme hon-

§ 5. *Mais si un homme.* Distinction aussi profonde qu'elle est simple. L'égoïsme se caractérise surtout par le but que se propose l'individu. Si le but est élevé, s'il est noble et grand, l'égoïsme disparaît ; et l'amour de soi prend dès lors un autre nom.

§ 6. *Semblerait encore plus égoïste.* Ce serait répondre à une subtilité par une subtilité que d'appeler ces nobles cœurs des égoïstes. — *Qui constitue essentiellement l'indi-*

nête l'aime de préférence à tout. Il faudrait donc dire à ce compte qu'il est le plus égoïste des hommes. Mais c'est en un tout autre sens que celui qui rendrait ce nom injurieux. Ce noble égoïsme l'emporte sur l'égoïsme vulgaire, autant que vivre selon la raison l'emporte sur vivre suivant la passion ; autant que désirer le bien l'emporte sur désirer ce qui paraît utile.

§ 7. Ainsi donc, tout le monde accueille et loue ceux qui ne cherchent à s'élever au-dessus de leurs semblables que par la pratique du bien. Si tous les hommes en étaient à lutter uniquement de vertu et s'efforçaient de toujours faire ce qu'il y a de plus beau, la communauté tout entière verrait dans son ensemble tous ses besoins satisfaits ; et chaque individu en particulier posséderait le plus grand des biens, puisque la vertu est le plus précieux de tous. On arriverait donc à cette double conséquence : d'une part, que l'homme de bien doit être égoïste ; car en faisant bien, il aura tout à la fois un grand profit personnel, et il obligera en même temps les autres ; et d'autre part, que le méchant n'est pas égoïste ;

vidu. — Voir plus haut, livre 1, ch. 4, § 4. — *Vivre selon la raison.* Principe Platonicien que répète Aristote, et dont le Stoïcisme a fait plus tard toute sa morale.

§ 7. *La communauté tout entière,* Ou la société ; j'ai préféré garder le mot même dont se sert Aristote. Il est évident d'ailleurs que le problème social serait parfaitement résolu, s'il l'était comme l'indique Aristote. L'honnêteté parfaite des individus rendrait le gouvernement à peu près infaillible. C'est là ce qui donne aussi tant d'importance à l'éducation, qui forme les individus et les futurs citoyens. Mais les sociétés modernes sont encore bien loin de cet idéal, si elles s'en rapprochent plus que les sociétés antiques. — *A cette double conséquence.* Quoique paradoxales, ces conséquences sont vraies, si l'on admet les principes que réfute Aristote.

car il ne fera que nuire à lui-même et au prochain, en suivant ses mauvaises passions. § 8. Par suite, il y a pour le méchant discorde profonde entre ce qu'il doit faire et ce qu'il fait, tandis que l'homme vertueux ne fait que ce qu'il faut faire; car toute intelligence choisit toujours ce qu'il y a de mieux pour elle-même; et l'homme de bien n'obéit qu'à l'intelligence et à la raison.

§ 9. Il n'en est pas moins parfaitement vrai que l'homme vertueux fera beaucoup de choses pour ses amis et pour sa patrie, dût-il mourir en les servant. Il négligera les richesses, les honneurs, en un mot tous ces biens que la foule se dispute, ne se réservant pour son partage que l'honneur de bien faire. Il aime mieux de beaucoup une vive jouissance, ne durât-elle que quelques instants, plutôt qu'une froide jouissance qui durerait pendant un temps plus long. Il aime mieux vivre avec gloire une seule année que de vivre de nombreuses années obscurément; il préfère une seule action belle et grande à une multitude d'actions vulgaires. C'est là sans doute ce qui pousse ces hommes généreux à faire, quand il le faut, le sacrifice de leur vie. Ils se réservent pour eux la belle et noble part; et ils livrent volontiers leur fortune, si leur ruine peut enrichir des amis. L'ami a la richesse; et soi, l'on a l'honneur, gardant ainsi pour soi-même un bien cent fois plus grand. § 10. A plus forte raison, en sera-t-il de même

§ 8. *Une discorde profonde.* Voir plus haut, ch. 4, § 9. — *Car toute intelligence.* Aristote, sans s'en apercevoir, semble donner ici raison à l'axiôme de Platon et de Socrate, que le vice est toujours causé par l'ignorance, et que par conséquent il est involontaire.

§ 9. *Il n'en est pas moins parfaitement vrai.* Noble peinture du héros. — *Vivre avec gloire une seule année.* C'est l'Achille d'Homère.

pour les distinctions et le pouvoir. L'homme de bien abandonnera tout cela à son ami ; car, à ses yeux, ce désintéressement est ce qui est beau et digne de louanges. De fait, on ne se trompe pas en regardant comme vertueux celui qui choisit l'honneur et le bien de préférence à tout le reste. L'homme de bien peut même aller encore jusqu'à laisser à son ami la gloire d'agir ; et il y a tel cas où il peut être plus beau de faire faire une chose à son ami que de la faire soi-même.

§ 11. Ainsi donc, dans toutes les louables actions, l'homme vertueux paraît toujours se faire la part la plus large du bien ; et c'est ainsi, je le répète, qu'il faut savoir être égoïste. Mais il ne faut pas l'être comme on l'est généralement.

Voir dans l'Iliade, chant IX, vers 410 et suiv., ce que le héros dit de lui-même et de sa mère.

§ 10. *A son ami.* Et même aux autres, puisque ce ne sont pas là les biens qu'il poursuit. — *Laisser à son ami la gloire d'agir.* Désintéressement bien délicat et bien rare. L'amitié ne saurait aller plus loin, quand la chose est vraiment importante.

§ 11. *Il faut savoir être égoïste.* Admirable précepte, mais que comprennent trop peu d'âmes.

CHAPITRE IX.

A-t-on besoin d'amis quand on est dans le bonheur? Arguments en sens divers. — A-t-on plus besoin d'amis dans le malheur que dans le bonheur? — L'homme heureux ne peut être solitaire; il a besoin de faire du bien à ses amis, et de voir leurs actions vertueuses; Théognis cité. C'est encore agir vertueusement que de les contempler; se sentir agir et vivre dans ses amis est un très-vif plaisir; et on ne l'a que dans l'intimité. — L'homme heureux doit avoir des amis vertueux comme lui.

§ 1. On élève encore une autre question, et l'on demande si, quand on est heureux, on a besoin, ou si l'on n'a pas besoin d'amis. En effet, dit-on, les gens absolument fortunés et indépendants n'ont que faire de l'amitié, puisqu'ils ont tous les biens; et que, se suffisant comme ils font, ils n'ont plus de besoins à satisfaire, tandis que l'ami, qui est un autre nous mêmes, doit nous procurer ce que nous ne pourrions nous procurer à nous seuls. C'est ce que pensait le poète, quand il a dit:

> Quand le ciel vous soutient, qu'a-t-on besoin d'amis?

D'autre part, quand on accorde tous les biens à l'homme

Ch. IX. Gr. Morale. livre II, ch. 17; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 1. *On élève encore une autre question.* Sans être aussi subtile que quelques-unes des questions antérieures, celle-ci ne semble pas très-embarrassante; et le cœur y répond sur le champ, comme le fera le philosophe après une discussion assez longue. — *Le poète.* C'est Euripide dans la tragédie d'Oreste, v. 667.

reux, il est absurde évidemment de ne pas lui accorder amis; car c'est, à ce qu'il semble, le plus précieux biens extérieurs. J'ajoute que, si l'amitié consiste tôt à rendre des services qu'à en recevoir; que, si faire bien autour de soi est le propre de la vertu et de mme vertueux, et qu'il vaille mieux obliger ses amis des étrangers; il s'en suit que l'homme de bien aura oin de gens qui puissent recevoir ses bienfaits. Voilà ment on demande encore si c'est dans le malheur ou s la fortune qu'on a le plus besoin d'amis, parce que homme dans le malheur a besoin de gens qui le servent, l'homme heureux n'a pas moins besoin de gens ui il puisse faire du bien. § 2. Il est par trop absurde, non sens, de faire de l'homme heureux un solitaire paré du reste des hommes. Qui voudrait posséder tous s biens du monde à la condition d'en user pour soi tout ul? L'homme est un être sociable; la nature l'a fait pour ivre avec ses semblables; et cette loi s'applique égalenent à l'homme heureux. Car il a tous les biens que peut roduire la nature; et comme évidemment, il vaut mieux ivre avec des amis et des gens distingués, qu'avec des rangers ou avec le vulgaire, l'homme heureux a nécesirement besoin d'amis.

§ 3. Que signifie donc la première opinion que nous

ition de Firmin Didot. — *De ne s lui accorder des amis.* L'idée de nheur comprend en effet nécessaiment l'idée d'affection et d'amour; trement, les besoins les plus natuls et les plus légitimes du cœur seraient pas satisfaits. — *Voilà mment on demande encore.* Question plus importante que l'autre, sans l'être encore beaucoup.

§ 2. *L'homme est un être sociable.* Voir la Politique, livre I, ch. 1, § 9. Aristote est de tous les philosophes anciens celui qui a le plus insisté sur ce principe essentiel, qu'Hobbes devait contester plus tard, malgré les

avons indiquée ? Et comment a-t-elle quelque chose de vrai ? Est-ce parce qu'on pense vulgairement que les amis sont les gens qui sont utiles ? Et que par suite l'homme heureux n'aura pas besoin de tous ces secours, puisqu'on suppose qu'il possède tous les biens ? Il n'aura même que faire d'amis et de compagnons de plaisir ; ou du moins, il n'en aura qu'un bien faible besoin, puisque sa vie, étant parfaitement agréable, peut se passer de tous les plaisirs que les autres nous apportent. Or, s'il n'a pas besoin d'amis de ce genre, c'est qu'il n'a vraiment besoin d'amis d'aucun genre. § 4. Mais ce raisonnement n'est peut-être pas très-juste. Au début de ce traité, on a dit que le bonheur est une espèce d'acte ; et l'on comprend sans peine que l'acte arrive et se produit successivement, mais qu'il n'existe pas à l'état, en quelque sorte, de propriété qu'on possède. Or, si le bonheur consiste à vivre et à agir, l'acte d'un homme de bien est bon et agréable en soi, ainsi que je l'ai fait voir précédemment. § 5. De plus, ce qui nous est propre et familier nous procure toujours les sentiments les plus doux ; et nous pouvons bien mieux voir les autres et observer leurs actions, que nous ne pouvons observer les nôtres et nous voir nous-mêmes. Par conséquent, les actions des hommes vertueux, quand ce sont des amis, doivent être vivement agréables aux cœurs

enseignements de la raison et ceux du christianisme.

§ 3. *Que nous avons indiquée*. Au début du chapitre.

§ 4. *Au début de ce traité*. Plus haut, livre I, ch. 6, § 8. — *Je l'ai fait voir précédemment*. Id., ibid. —

§ 5. *De plus, ce qui nous est propre*. Cette explication est vraie, quoiqu'un peu subtile. On sent assez vivement le bien qu'on fait soi-même, pour n'avoir pas besoin de le contempler, réfléchi en quelque sorte dans les autres. Ce qui est vrai,

honnêtes, puisqu'alors les deux amis goûtent la jouissance qui leur est la plus naturelle. Voilà donc les amis dont l'homme heureux aura besoin, puisqu'il désire contempler des actions belles, et familières à sa propre nature ; et telles sont les actions de l'homme vertueux, quand il est notre ami.

§ 6. D'un autre côté, on admet que l'homme heureux doit vivre agréablement. Mais la vie est bien lourde pour un solitaire. Il n'est pas facile d'agir continuellement par soi seul ; il est bien plus aisé d'agir avec d'autres et pour d'autres. L'action alors, qui est déjà si agréable par elle-même, sera plus continue, et c'est là ce que doit rechercher l'homme heureux. L'homme vertueux, en tant que vertueux, jouit des actions de vertu et s'indigne des fautes du vice, pareil au musicien qui se plaît aux belles mélodies et qui se dépite aux mauvaises. § 7. D'ailleurs, c'est bien aussi une manière de s'exercer à la vertu que de vivre avec des honnêtes gens, ainsi que l'a remarqué Théognis. Et à considérer la chose plus naturellement, il est clair que l'ami vertueux est le choix naturel que l'homme vertueux doit faire ; car, je le répète, ce qui est bon par nature est en soi bon et agréable pour l'homme vertueux. Or, la vie se définit dans les animaux par la faculté ou puissance qu'ils ont de sentir. Dans l'homme,

c'est qu'on aime à voir ses amis faire le bien, et qu'on en jouit d'autant plus qu'on les estime davantage.

§ 6. *Bien lourde pour un solitaire.* Argument très-puissant. La solitude est contraire à la nature sociable de l'homme.

§ 7. *Théognis.* Voir les sentences de Théognis, v. 34, édit. de Brunck. — *Naturellement... naturelle.* Cette répétition est dans le texte. — *Je le répète.* Voir un peu plus haut dans ce chapitre, § 5 ; et dans le livre III, ch. 5, § 5. — *Par la faculté de*

elle se définit à la fois par la faculté de la sensation et par la faculté de la pensée. Mais la puissance vient toujours aboutir à l'acte; et le principal est dans l'acte. Ainsi, il semble que vivre consiste principalement à sentir ou à penser; et la vie est en soi une chose bonne et agréable: car c'est quelque chose de limité et de défini; et tout ce qui est défini est déjà de la nature du bien. De plus, ce qui est bon par sa nature l'est aussi pour l'homme vertueux; et voilà pourquoi l'on peut dire que cela doit plaire également au reste des hommes. § 8. Mais il ne faut pas prendre ici pour exemple une vie mauvaise et corrompue, pas plus qu'une vie passée dans les douleurs; car une telle vie est indéfinie, tout aussi bien que les éléments qui la composent: et ceci se comprendra plus clairement dans ce que nous dirons plus tard sur la douleur. § 9. La vie à elle toute seule, encore une fois, est bonne et agréable; et ce qui le prouve bien, c'est que tout le monde y trouve des charmes, et très-spécialement les gens vertueux et fortunés. Car la vie leur est la plus désirable, et leur existence est la plus heureuse sans contredit. Mais celui qui voit sent qu'il voit; celui qui entend sent qu'il entend; celui qui marche sent qu'il marche, et de même pour tous les autres cas; il y a quelque chose en

sentir. Voir le Traité de l'Ame, livre II, ch. 5 et suiv., p. 198 de ma traduction. — *Au reste des hommes*. Parce que la vertu et l'homme vertueux peuvent servir de mesure à tout le reste. Voir plus haut, livre III, ch. 5, § 5.

§ 8. *Est indéfinie*. Parce qu'il peut y avoir mille façons d'être malheureux, et qu'il n'y en a qu'une seule d'être heureux. — *Plus tard sur la douleur*. Voir plus loin, livre X.

§ 9. *La vie à elle toute seule*. Les mêmes idées sont exprimées dans la Politique, livre III, ch. 4, § 3, p. 143 de ma traduction, 2e édition.

nous qui sent notre propre action, de telle sorte que nous pouvons sentir que nous sentons, et penser que nous pensons. Mais sentir que nous sentons, ou sentir que nous pensons, c'est sentir que nous sommes, puisque nous avons vu qu'être c'est sentir ou penser. Or, sentir que l'on vit, c'est une de ces choses qui sont agréables en soi; car la vie est naturellement bonne; et sentir en soi le bien que l'on possède soi-même, est un vrai plaisir. C'est ainsi que la vie est chère à tout le monde, mais surtout aux gens de bien, parce que la vie est en même temps un bien et un plaisir pour eux; et par cela seul qu'ils ont conscience du bien en soi, ils en éprouvent un plaisir profond. § 10. Mais ce que l'homme vertueux est vis-à-vis de lui-même, il l'est à l'égard de son ami, puisque son ami n'est qu'un autre lui-même. Autant donc chacun aime et souhaite sa propre existence, autant il souhaite l'existence de son ami; ou peu s'en faut. Mais nous avons dit que si l'on aime l'être, c'est parce qu'on sent que l'être qui est en nous, est bon; et ce sentiment-là est en soi plein de douceur. Il faut donc avoir aussi conscience de l'existence et de l'être de son ami; et cela n'est possible que si l'on vit avec lui, et si l'on échange dans cette association et paroles et pensées. C'est là véritablement ce qu'on peut appeler entre les hommes la vie commune; et ce n'est pas

— *Nous avons vu.* Un peu plus haut, § 7. Cette manière d'apprécier la vie est profondément vraie; et aujourd'hui même, il serait difficile de dire mieux.

§ 10. *Nous avons dit.* Un peu plus haut, § 5. — *L'être qui est en nous est bon.* C'est comme un pressentiment des croyances chrétiennes. Aristote d'ailleurs, trouvait déjà tous ces principes dans les théories de son maître. — *Donc, en résumé.* On peut penser que le chemin pour arriver à cette conclusion a été un peu long; mais elle est excellente et ce n'est pas la payer trop cher.

comme pour les animaux, d'être parqué simplement dans un même pâturage. Si donc l'être est en soi une chose désirable pour l'homme fortuné, parce que l'être est bon par nature et en outre agréable, il s'ensuit que l'être de notre ami est bien à peu près dans le même cas ; c'est-à-dire que l'ami est évidemment un bien qu'on doit désirer. Or, ce qu'on désire pour soi, il faut arriver à le posséder réellement; ou autrement, le bonheur sur ce point serait incomplet. Donc en résumé, l'homme, pour être absolument heureux, doit posséder de vertueux amis.

CHAPITRE X.

Du nombre des amis. Pour les amis par intérêt, il en faut peu : car on ne saurait rendre service à tous ; pour les amis de plaisir, un petit nombre suffit ; pour les amis par vertu, il n'en faut avoir qu'autant qu'on en peut aimer intimement ; le nombre en est fort restreint. — L'amour, qui est l'excès de l'affection, ne s'adresse qu'à un seul être. — Les amitiés illustres ne sont jamais qu'à deux ; mais on peut aimer un grand nombre de ses concitoyens.

§ 1. Faut-il donc se faire le plus grand nombre d'amis qu'on peut ? Ou bien, comme on semble l'avoir dit avec tant de bon sens pour l'hospitalité :

« Ni d'hôtes trop nombreux, ni l'absence des hôtes ».

Ch. X. Gr. Morale, livre II, ch. 15 et 18 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 1. *Dit avec tant de bon sens.* C'est Hésiode, de qui est ce vers, les Œuvres et les Jours, vers 333.

est-il convenable également, en fait d'amitié, de n'être pas sans amis et de ne point s'en faire un nombre exagéré? § 2. Le mot du poète semblerait s'appliquer parfaitement bien aux relations d'amitié qui ne tiennent qu'à l'intérêt. Il est bien difficile de payer de retour et de reconnaître tous les services, quand on en reçoit beaucoup; et l'existence entière n'y suffirait pas. Des amis plus nombreux qu'il n'en faut pour les besoins ordinaires de la vie, sont fort inutiles; ils deviennent même un embarras au bonheur. Il n'y a donc pas besoin de tant d'amis de ce genre. Quant à ceux qu'on se fait en vue du plaisir, il suffit de quelques-uns; et c'est comme l'assaisonnement dans les mets. § 3. Reste donc les amis par vertu. Faut-il en avoir le plus grand nombre possible? Ou bien y a-t-il aussi une limite à cette foule d'amis, comme pour le nombre de citoyens dans l'État? On ne saurait faire un État avec dix citoyens, pas plus qu'on n'en ferait un de cent mille. Sans doute, je ne veux pas dire qu'on peut préciser absolument un nombre fixe de citoyens; mais c'est un total qui se maintient entre certaines limites déterminées. L'approximation est analogue pour le nombre des amis; il est également déter-

§ 2. *L'existence entière.* On pourrait traduire aussi : « la fortune entière », et c'est en ce dernier sens qu'Eustrate a compris ce passage. — *Comme l'assaisonnement dans les mets.* La métaphore n'est peut-être pas assez développée. Aristote veut dire qu'il faut peu d'amis de plaisir, comme il faut peu d'assaisonnements dans les mets qu'on mange. Il y a dans la plupart des éditions et des manuscrits une variante qui pourrait être adoptée assez bien : « et c'est comme l'assaisonnement de notre luxe et de nos jouissances ». Cette idée m'a paru un peu prétentieuse pour Aristote; et voilà pourquoi j'ai préféré la première qui est plus simple.

§ 3. *Pas plus qu'on n'en ferait un de cent mille.* Cette pensée est très-souvent exprimée dans la Politique. Que dirait donc Aristote de nos États modernes où les habitants se comptent par quarante et cinquante millions?

miné ; et c'est, si l'on veut, le plus grand nombre de personnes avec qui l'on puisse avoir une vie commune ; car la vie commune est la marque la plus certaine de l'amitié. § 4. Mais on voit sans peine qu'il n'est pas possible de vivre avec une foule de personnes, et de se partager ainsi soi-même. Ajoutez que toutes ces personnes-là doivent être amies entr'elles, puisqu'il faut que toutes passent leurs jours les unes avec les autres ; et ce n'est pas un petit embarras, quand il y en a beaucoup. § 5. Il devient aussi fort difficile avec des gens si nombreux de pouvoir, pour son compte personnel, ressentir les mêmes joies ou les mêmes chagrins qu'eux. On peut s'attendre à plus d'une coïncidence fâcheuse ; et tout à la fois on devra se réjouir avec l'un et se désoler avec l'autre. Ainsi donc, il peut être bien de ne pas rechercher à se faire le plus d'amis possible, mais seulement le nombre d'amis avec lesquels il soit possible de vivre intimement. On ne peut pas être l'ami dévoué d'un grand nombre de personnes ; et c'est là ce qui fait aussi que l'amour ne peut s'attacher à plusieurs

Il dirait peut-être il est vrai, qu'il n'y voit pas autant de citoyens. — *Le plus grand nombre de personnes.* La règle a encore des limites fort larges ; mais elle est déterminée cependant ; et suivant l'activité des gens et leur capacité d'affection, le nombre des amis peut varier, sans d'ailleurs pouvoir être jamais bien grand.

§ 4. *Et de se partager ainsi soi-même.* Il n'est personne qui dans sa vie n'ait éprouvé l'embarras que signale Aristote. — *Ajoutez que toutes ces personnes.* Second motif qui est puissant encore, mais moins que le premier, parce qu'il est assez rare ; et il n'est pas nécessaire, que tous les amis d'une même personne soient liés entr'eux.

§ 5. *Ressentir les mêmes joies.* Autre motif non moins fort. — *Il soit possible de vivre intimement.* Voilà la formule définitive ; et c'est aussi la plus vraie, quoiqu'elle soit assez difficile à observer dans la société. Quelques affections sincères et constantes sont préférables à une foule d'amitiés qu'on ne peut entretenir

à la fois. L'amour est comme le degré supérieur et l'excès de l'affection, et il ne s'adresse jamais qu'à un seul être. Ainsi les sentiments très-vifs se concentrent sur quelques objets en petit nombre. § 6. La réalité démontre bien évidemment qu'il en est ainsi. Ce n'est jamais avec plusieurs qu'on se lie d'une véritable et ardente amitié; et toutes les amitiés qu'on vante et qu'on admire, n'ont jamais existé qu'entre deux personnes. Les gens qui ont beaucoup d'amis, et qui sont si intimes avec tous, passent pour n'être les amis de qui que ce soit, si ce n'est dans les relations de la société purement civile; et l'on dit en parlant d'eux que ce sont des gens qui cherchent à plaire civilement et politiquement. On peut être l'ami d'un grand nombre de gens, sans même rechercher à leur plaire, et en étant seulement un honnête homme dans toute la force du mot. Mais être l'ami des gens, parce qu'ils sont vertueux et les aimer pour eux-mêmes, c'est un sentiment qui ne peut jamais s'adresser à beaucoup de personnes; et il est même préférable de n'en rencontrer que bien peu de ce genre.

suffisamment, quelque bonne intention qu'on y mette. — *L'amour... à un seul être.* Cela est rigoureusement vrai d'un sexe à l'autre.

§ 6. *Entre deux personnes.* Thésée et Pirithoüs, Achille et Patrocle, Oreste et Pylade. — *Il est même préférable.* Afin que le cœur puisse se donner plus complétement, et que cette affection mutuelle accroisse encore la vertu des amis et les perfectionne tous les deux.

CHAPITRE XI.

Les amis sont-ils plus nécessaires dans la prospérité ou dans le malheur? Raisons dans les deux sens: la présence seul des amis et leur sympathie soulagent notre peine; elle accroît notre bonheur. — N'appeler ses amis qu'avec réserve, quand on est dans le chagrin. Aller spontanément vers eux, quand ils souffrent. — Montrer peu d'empressement à leur demander service pour soi-même, mais ne pas refuser obstinément. — Résumé.

§ 1. Autre question : A-t-on plutôt besoin d'amis dans la prospérité que dans l'infortune? On les recherche dans les deux cas; les gens malheureux ont besoin qu'on les aide; les gens heureux ont besoin qu'on partage leur bonheur et qu'on reçoive leurs bienfaits; car ils veulent faire du bien autour d'eux. Les amis sont certainement plus nécessaires dans le malheur ; et c'est alors qu'il faut avoir des amis utiles. Mais il est plus noble d'en avoir dans la fortune; on ne recherche dans ce cas que des gens de mérite et de vertu; et il vaut mieux, à choisir, faire du bien à des personnes de cet ordre et passer sa vie avec elles. § 2. La présence seule des amis est un plaisir dans

Ch. XI. Gr. Morale, livre II, ch. 17; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 1. *Autre question.* La transition n'est pas suffisante; mais en général Aristote n'y met pas plus de soin. — *Qu'on reçoive leurs bienfaits.* La nuance n'est peut-être pas assez délicate. Les vrais amis ne reçoivent pas de bienfaits; ils reçoivent de l'affection, et dans l'occasion, des services comme ils en rendent eux-mêmes.

la mauvaise fortune; les peines sont plus légères quand des cœurs dévoués y prennent part. Aussi pourrait-on se demander si notre soulagement vient de ce qu'ils nous ôtent en quelque sorte une partie du fardeau; ou bien, si, sans diminuer en rien le poids qui nous accable, leur présence qui nous charme et la pensée qu'ils partagent nos douleurs, atténuent notre peine. Mais que ce soit pour ces motifs, ou pour tout autre, que nos chagrins soient soulagés, peu importe; ce qu'il y a de sûr, c'est que l'effet heureux que je viens de dire, se produit pour nous. § 3. Leur présence a sans doute un résultat mélangé. Rien que de voir ses amis est déjà un vrai plaisir; c'en est un surtout, quand on est malheureux. De plus, c'est comme un secours qu'ils nous donnent contre l'affliction; l'ami est une consolation et par sa vue et par ses paroles, pour peu qu'il soit adroit; car il connaît le cœur de son ami, et il sait précisément ce qui lui plaît et ce qui l'afflige. § 4. Mais, peut-on dire, il est dur de sentir qu'un ami s'afflige de vos propres chagrins; et tout le monde fuit la pensée d'être un sujet de peine pour ses amis. Aussi, les gens d'un courage vraiment viril ont grand soin de ne pas faire partager leurs douleurs à ceux qu'ils aiment; et à moins

§ 2. *Ou bien.* Ce second motif paraît plus réel que le premier.

§ 3. *Leur présence...* Il semble que toute cette phrase est une répétition de ce qui précède; elle n'est pas tout à fait inutile cependant, puisqu'elle semble faire une seule explication des deux qui viennent d'être indiquées.

§ 4. *Peut-on dire.* J'ai ajouté ces mots pour mieux préciser la pensée. C'est une objection qu'Aristote va réfuter. On ne doit d'ailleurs communiquer à ses amis que les peines inévitables. C'est le caractère et le tact qui décident de ces épanchements. En général, il faut peu de secrets en amitié; car le cœur de l'ami pourrait aisément être blessé du silence.

qu'on ne soit complètement insensible soi-même, on ne supporte pas aisément la pensée de leur faire du chagrin. Un homme de cœur ne souffre jamais que ses amis pleurent avec lui, parce que lui-même n'est pas disposé à pleurer. Il n'y a que les femmelettes et les hommes de leur caractère qui se plaisent à voir mêler des larmes aux leurs, et qui aiment les gens à la fois, et parce qu'ils sont leurs amis, et parce qu'ils gémissent avec eux. Or, il est évident qu'en toutes circonstances, c'est le plus noble exemple qu'il nous faut imiter.

§ 5. Mais quand on est dans la prospérité, la présence des amis nous plaît doublement. Leur commerce d'abord nous est agréable, et il nous donne cette pensée, non moins douce, qu'ils jouissent avec nous des biens que nous possédons. Il semble donc que c'est surtout dans le bonheur que notre cœur devrait se plaire à convier nos amis, parce qu'il est beau de faire du bien. Au contraire, on hésite et l'on tarde à les faire venir dans le malheur; car il faut leur faire partager ses peines le moins qu'on peut; et de là cette maxime :

« C'est assez que moi seul je sois infortuné. »

Il ne faut vraiment les appeler que, quand avec fort peu d'embarras pour eux-mêmes, ils peuvent nous rendre un grand service. § 6. C'est par des motifs tout contraires qu'il faut se rendre auprès d'amis malheureux sans être appelé, et en ne suivant que le mouvement de son cœur;

§ 5. *De là cette maxime.* On ne sait point précisément de qui elle est; selon toute apparence, elle est empruntée à quelque poète dramatique.

§ 6. *C'est par des motifs tout*

car c'est le devoir d'un ami de rendre service à ses amis, surtout quand ils en ont besoin et qu'ils ne le demandent pas. C'est à la fois pour les deux amis et plus beau et plus doux. Quand on peut coopérer en quelque chose à la fortune de ses amis, il faut s'y mettre de tout cœur; car ils peuvent là aussi avoir besoin que des amis les aident. Mais il ne faut point être empressé à prendre une part personnelle aux avantages qu'ils obtiennent, parce qu'il n'est pas très-beau d'aller avec tant d'ardeur réclamer un profit pour soi-même. D'un autre côté, il faut bien prendre garde aussi de déplaire à ses amis par un refus et de leur montrer, quand ils offrent, trop peu de condescendance; ce qui arrive quelquefois.

Ainsi donc, en résumé, la présence des amis paraît une chose désirable dans toutes les circonstances de la vie, quelles qu'elles soient.

contraires. Tous ces conseils sont d'une admirable délicatesse; et ils sont très-pratiques. — *Ce qui arrive quelquefois.* Précepte encore plus délicat, et tout aussi vrai qu'aucun de ceux qui précèdent. C'est une des relations les plus difficiles de l'amitié de savoir jusqu'à quel point on doit accepter ou refuser. La remarque d'Aristote prouve assez que même dans les amitiés les plus complètes, l'axiôme : « tout est commun entre amis » est d'une application très-rare. — *Ainsi donc en résumé.* La conclusion est digne de tous les développements qui précèdent.

CHAPITRE XII.

Douceurs de l'intimité. L'amitié est comme l'amour ; il faut toujours se voir. — Occupations communes qui servent à accroître l'intimité. — Les méchants se corrompent mutuellement. — Les bons s'améliorent encore par leur commerce réciproque. — Fin de la théorie de l'amitié.

§ 1. Peut-on dire qu'il en est de l'amitié comme de l'amour ? Et de même que les amants se plaisent passionnément à voir l'objet aimé, et qu'ils préfèrent cette sensation à toutes les autres, parce que c'est en elle surtout que consiste et se produit l'amour, de même aussi les amis ne recherchent-ils par dessus toutes choses à vivre ensemble ? L'amitié est une association ; et ce qu'on est pour soi-même, on l'est pour son ami. Or, ce qu'on aime en soi personnellement, c'est de sentir qu'on est ; et l'on se plaît à la même idée pour son ami. Mais ce sentiment n'agit et ne se réalise que dans la vie commune ; et voilà comment les amis ont si fort raison de la désirer. L'occupation dont on fait sa propre vie, ou dans laquelle on trouve le plus de charmes, est celle aussi que chacun veut faire partager à ses amis en vivant avec eux. Ainsi, les uns

Ch. XII. Gr. Morale, livre II, ch. 17 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 1. *Peut-on dire.* Pas de transition. — *Il en est de l'amitié comme de l'amour.* Assimilation très-exacte. Les vrais amis ne peuvent guère plus se quitter que les amants. — *C'est de sentir qu'on est.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 9, § 9. — *Veut faire partager à ses amis.* Et que ses amis aiment autant que lui.

boivent et mangent ensemble ; d'autres jouent ensemble ; d'autres chassent ensemble ; d'autres se livrent ensemble aux exercices du gymnase ; d'autres s'appliquent ensemble aux études de la philosophie ; tous en un mot passent leurs journées à faire ensemble ce qui les charme le plus dans la vie. Comme ils veulent vivre toujours avec des amis, ils recherchent et ils partagent toutes les occupations qui leur paraissent pouvoir augmenter cette intimité et cette vie commune. § 2. C'est là ce qui rend aussi l'amitié des méchants si vicieuse. Tout instables qu'ils sont dans leurs affections, ils ne se communiquent que de mauvais sentiments ; et ils se pervertissent d'autant plus qu'ils s'imitent mutuellement. Au contraire l'amitié des honnêtes gens, étant honnête comme elle l'est, ne fait que s'accroître par l'intimité. Ils semblent même s'améliorer encore en la continuant, et en se corrigeant réciproquement. On se modèle aisément les uns sur les autres, quand on se plaît ; et de là le proverbe :

« Toujours des bons, on retire du bien. »

§ 3. Nous en avons fini avec la théorie de l'amitié. Passons maintenant à celle du plaisir.

§ 2. *Toujours des bons.* Vers de Théognis déjà cité plus haut, ch. 9, § 7.

FIN DU LIVRE NEUVIÈME.

LIVRE X.

DU PLAISIR ET DU VRAI BONHEUR.

CHAPITRE PREMIER.

Du plaisir. C'est le sentiment le mieux approprié à l'espèce humaine; immense importance du plaisir dans l'éducation et dans la vie. — Théories contraires sur le plaisir; tantôt on en fait un bien; tantôt on en fait un mal. — Utilité de faire accorder ses maximes et sa conduite.

§ 1. La suite assez naturelle de ce qui précède, c'est de traiter du plaisir. De tous les sentiments que nous pouvons éprouver, c'est peut-être celui qui semble le mieux approprié à notre espèce. Aussi, est-ce par le plaisir et la peine que l'on conduit l'éducation de la jeunesse, comme à l'aide d'un puissant gouvernail; et ce qu'il y a de plus essentiel pour la moralité du cœur, c'est d'aimer ce qu'il faut aimer et de haïr ce qu'on doit haïr. Ces influences persistent durant toute la vie; et elles ont un grand poids et une grande importance pour la vertu et le

Ch. I. Gr. Morale, livre II, ch. 9; une théorie correspondante dans la Morale à Eudème.

§ 1. *La suite assez naturelle.* Aristote aurait raison, s'il n'avait déjà traité assez longuement du plaisir au livre VII, ch. XI et suiv. Est-ce une simple répétition, la discussion antérieure n'ayant pas été assez complète? Est-ce plutôt une interpolation? — *Une grande importance.* Voir plus haut, livre VII, ch. 11, § 2.

bonheur, puisque toujours l'homme recherche les choses qui lui plaisent et qu'il fuit les choses pénibles. § 2. Des objets d'une telle gravité ne peuvent pas être du tout passés sous silence ; et l'on doit d'autant moins les négliger que les opinions à cet égard peuvent être diverses. Les uns prétendent que le plaisir est le bien ; les autres au contraire, et tout aussi résolûment, l'appellent un mal. Parmi ceux qui soutiennent cette dernière opinion, les uns peut-être sont persuadés intimement qu'il en est ainsi ; les autres pensent qu'il vaut mieux, pour notre conduite dans la vie, classer le plaisir parmi les choses mauvaises, quand bien même cela ne serait pas parfaitement vrai. Le vulgaire des hommes, disent-ils, se précipitent vers le plaisir, et ils se font les esclaves de la volupté. C'est un motif pour les pousser dans le sens opposé, et le seul moyen qu'ils arrivent au juste milieu. § 3. Je ne trouve pas que ceci soit fort juste ; car les discours que tiennent les gens sur tout ce qui regarde les passions et la conduite de l'homme, sont bien moins dignes de foi que leurs actions elles-mêmes. Quand on remarque que ces discours sont en désaccord avec ce que voit chacun de nous, ils entraînent dans leur discrédit et détruisent même

Ces idées sont d'ailleurs toutes Platoniciennes. Voir le Philèbe tout entier, et spécialement, p. 467, traduction de M. Cousin, et les Lois, livre I, p. 33 et 53, ibid.

§ 2. *Les uns prétendent.* C'est l'école Cyrénaïque. Voir au chapitre suivant. — *Les autres... l'appellent un mal.* C'est l'école d'Antisthène. Aristote a d'ailleurs indiqué déjà ces divergences d'opinions dans le livre VII, ch. 11.

§ 3. *Ceci soit fort juste.* Aristote a raison ; et ces subterfuges sont plus déplacés en morale que partout ailleurs. Le philosophe ne doit dire que la vérité aux hommes ; ce qui n'empêche pas qu'il ne cherche aussi à la leur rendre aimable ; témoins Platon et Socrate.

la vérité. Du moment qu'on a vu l'un de ces hommes qui proscrivent le plaisir, en goûter un seul, on croit que son exemple doit vous pousser vers le plaisir en général et que tous les plaisirs, sans exception, sont acceptables comme celui qu'il goûte; car il n'appartient pas au vulgaire de distinguer et de bien définir les choses. § 4. Quand, au contraire, les théories sont vraies, elles ne sont pas seulement fort utiles au point de vue de la science; elles le sont encore pour la conduite de la vie. On y a foi quand les actes sont d'accord avec les maximes, et elles invitent par là ceux qui les comprennent bien à vivre d'après les règles qu'elles donnent. Mais je ne veux pas pousser plus loin sur ce sujet. Passons maintenant en revue les théories sur le plaisir.

§ 4. *Les actes*. Ou « les faits. »

CHAPITRE II.

Examen des théories antérieures sur la nature du plaisir. Eudoxe en fesait le souverain bien, parce que tous les êtres le recherchent et le désirent; Eudoxe appuyait ses théories par la parfaite sagesse de sa conduite. — Argument tiré de la nature de la douleur; tous les êtres la fuient. — Opinion de Platon. — Solution particulière d'Aristote. — Ce que tous les êtres recherchent doit être un bien. — L'argument tiré du contraire n'est pas bon, parce que le mal peut être le contraire d'un autre mal. — Réfutation de quelques autres arguments. — Le plaisir n'est pas une simple qualité; ce n'est pas non plus un mouvement; ce n'est pas davantage la satisfaction d'un besoin. — Des plaisirs honteux ne sont pas de vrais plaisirs. — Indication de quelques solutions. — Résumé : le plaisir n'est pas le souverain bien; il y a des plaisirs désirables.

§ 1. Eudoxe pensait que le plaisir est le souverain bien, parce que nous voyons tous les êtres sans exception le désirer et le poursuivre, raisonnables ou déraisonnables. « En toutes choses, disait-il, ce qu'on préfère, le préfé- » rable est bon ; et ce qu'on préfère par dessus tout, est le » meilleur de tout. Or, ce fait incontestable que tous

Ch. II. Gr. Morale, livre II, ch. 9; pas de théorie correspondante dans la Morale à Eudème.

§ 1. *Eudoxe.* Ce philosophe, à qui Aristote fait l'honneur d'une réfutation, n'est pas autrement connu. Il a déjà parlé de sa théorie du plaisir, livre I, ch. 10, § 5. Il ne faut pas le confondre sans doute avec l'astronome grec de ce nom, qui était à peu près contemporain. — *Disait-il.* J'ai ajouté ces mots, qu'autorise la tournure dont se sert Aristote. Il fait une citation d'Eudoxe.

» les êtres sont entraînés vers le même objet, prouve assez » que cet objet est souverainement bon pour tous; car » chacun d'eux trouve ce qui lui est bon, précisément » comme il trouve sa nourriture. Ainsi donc, ce qui est » bon pour tous, et ce qui pour tous est un objet de » désir, est nécessairement le souverain bien. » On croyait à ces théories à cause du caractère et de la vertu de l'auteur, plutôt que pour leur vérité propre. Il passait pour un personnage d'une éminente sagesse; et il semblait soutenir ses opinions, non pas comme un ami du plaisir, mais parce qu'il était sincèrement convaincu de leur vérité parfaite. § 2. L'exactitude de ses théories ne lui paraissait pas moins évidemment démontrée par la nature du principe contraire au plaisir : « Ainsi, la dou» leur, ajoutait-il, est en soi ce que fuient tous les êtres; » et, par conséquent, le contraire de la douleur doit être » recherché autant qu'on la fuit. Or, une chose est à » rechercher par dessus tout, quand nous ne la recher» chons, ni par le moyen d'une autre, ni en vue d'une » autre; et tout le monde convient que la seule chose » qui offre ces conditions, c'est le plaisir. Personne ne » s'avise de demander à quelqu'un pourquoi il trouve du » plaisir à ce qui le charme, parce qu'on pense que le » plaisir est par lui-même une chose à rechercher. De » plus, en venant s'ajouter à un autre bien quelconque, » le plaisir ne fait que le rendre encore plus désirable; » par exemple, s'il vient se joindre à la probité et à la » sagesse. Or, le bien ne peut s'augmenter ainsi que par » le bien lui-même. »

§ 2. *Ajoutait-il.* Même remarque.

§ 3. Selon nous, tout ce que prouve ce dernier argument, c'est que le plaisir peut être compté parmi les biens. Mais il ne prouve pas que le plaisir soit à cet égard au-dessus d'un autre bien. Un bien, quel qu'il soit, est plus désirable, quand il se joint à un autre, que quand il est seul. C'est justement par ce raisonnement que Platon démontre que le plaisir n'est pas le souverain bien : « La vie de plaisir, dit Platon, est plus désirable avec la » sagesse que sans la sagesse ; mais si le mélange de la » sagesse et du plaisir est meilleur que le plaisir, il s'en— » suit que le plaisir tout seul n'est pas le vrai bien. Car il » n'est pas besoin qu'on ajoute rien au bien pour qu'il soit » par lui-même plus désirable que tout le reste. Par con- » séquent, il est de toute évidence aussi que le souverain » bien ne peut jamais être une chose qui devient plus dé- » sirable, quand on la joint à l'un des autres biens en soi. »

§ 4. Quel est parmi les biens celui qui remplit cette condition et dont, nous autres hommes, nous puissions jouir? C'est là précisément la question. Soutenir, comme on le fait, que l'objet qui excite le désir de tous les êtres n'est pas un bien, c'est ne rien dire de sérieux ; car ce que tout le monde pense, doit, selon nous, être vrai ; et celui qui repousse cette croyance générale ne peut lui rien substituer qui soit plus croyable qu'elle. Si les êtres privés de raison étaient les seuls à désirer le plaisir, on n'aurait pas tort de prétendre que le plaisir n'est pas un bien. Mais comme les êtres raisonnables le désirent au-

§ 3. *Platon démontre.* Dans le Philèbe, p. 448, trad. de M. Cousin. — *Dit Platon.* Ce n'est pas une citation textuelle de Platon ; ce n'est qu'un résumé de sa théorie.

§ 4. *Ce que tout le monde croit.*

. que les autres, que devient alors cette opinion? Je ıie pas d'ailleurs qu'il ne puisse y avoir dans les êtres ne les plus dégradés, quelque bon instinct physique plus puissant qu'eux, se jette irrésistiblement vers le ı qui leur est spécialement propre. § 5. Il ne me ıble pas non plus qu'on puisse approuver tout à fait ›jection qu'on oppose à l'argument tiré du contraire : ar, répond-on à Eudoxe, de ce que la douleur est un ıal, il ne s'ensuit pas du tout que le plaisir soit un ien; le mal est aussi le contraire du mal; et de plus, ›us les deux, le plaisir et la douleur peuvent être les ontraires de ce qui n'est ni l'un ni l'autre ». Cette onse n'est pas mauvaise. Mais pourtant elle n'est pas olument vraie en ce qui concerne précisément la ques-ı. En effet, si le plaisir et la douleur sont également maux, il faudrait également les fuir tous les deux; bien s'ils sont indifférents, il ne faudrait ni les recher-r ni les fuir; ou du moins, il faudrait les éviter ou les ırsuivre au même titre. Mais, en fait, on voit que tous êtres fuient l'un comme un mal, et recherchent l'autre nme un bien; et c'est en ce sens qu'ils sont tous deux posés. § 6. Mais ce n'est pas parce que le plaisir n'est ›int compris dans la catégorie des qualités qu'il ne pour-it l'être non plus parmi les biens; car les actes de la rtu ne sont pas davantage des qualités permanentes;

ıstote attache, comme on le voit, plus grande importance au sens nmun, ainsi que plus tard devait ıire l'école Écossaise, sans savoir 'elle l'imitait.

; 5. *Car répond-on à Eudoxe.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 6. *Dans la catégorie des qualités.* Et par conséquent dans le nombre des choses durables qui ne changent pas aisément. — *Des qualités permanentes.* J'ai ajouté ce

et le bonheur lui-même n'en est pas une. § 7. On ajoute que le bien est une chose finie et déterminée, tandis que le plaisir est indéterminé, puisqu'il est susceptible de plus et de moins. Mais on peut répondre que, si c'est à cette mesure qu'on juge du plaisir, la même différence se représente pour la justice et pour toutes les autres vertus, relativement auxquelles évidemment, on dit aussi, selon les cas, que les hommes possèdent plus ou moins telle ou telle qualité, tel ou tel mérite. Ainsi, l'on est plus juste et l'on est plus courageux qu'un autre ; on peut agir plus ou moins justement, se conduire avec plus ou moins de sagesse. Si l'on veut appliquer ceci exclusivement aux plaisirs, que ne va-t-on tout de suite à la vraie cause? Et que ne dit-on que parmi les plaisirs, les uns sont sans mélange, et que les autres sont mélangés? § 8. Qui empêche que, de même que la santé, chose finie et bien déterminée pourtant, est susceptible de plus et de moins, le plaisir ne le soit aussi de même? L'équilibre de la santé n'est pas identique dans tous les êtres. Bien plus, il n'est pas toujours pareil dans le même individu; la santé peut s'altérer, et subsister même ainsi altérée, jusqu'à un certain point, et elle peut fort bien différer en plus et en moins. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour le plaisir?

§ 9. Tout en supposant que le souverain bien est

dernier mot pour rendre la pensée plus claire. — *Le bonheur lui-même n'en est pas une.* Parce qu'il peut être détruit en un instant.

§ 7. *On ajoute.* Cette théorie est sans doute Pythagoricienne; on peut la retrouver aussi dans divers passages du Philèbe. Aristote du reste se montre ici conséquent avec lui-même, en ce que, plus haut, il a défendu déjà le plaisir contre les critiques dont il a été l'objet.

que chose de parfait, et tout en admettant que les vements et les générations sont toujours choses imites, on essaie néanmoins de démontrer que le plaisir n mouvement et une génération. Mais on n'a point n en ceci, à ce qu'il semble. D'abord le plaisir n'est non plus un mouvement, comme on l'assure. Tout rement, on peut dire, a pour qualités propres la se et la lenteur; et si le mouvement en soi ne les a par exemple, le mouvement du monde, il les a du s relativement à un autre mouvement. Mais rien de cela, dans un sens ou dans l'autre, ne s'applique au ir. On peut bien avoir joui vite du plaisir, comme on s'être mis vite en colère. Mais on ne jouit pas vite plaisir actuel, ni en soi, ni relativement à un autre, me on marche plus vite, comme on grandit plus vite, omme on accomplit plus vite tous les autres mouvets de ce genre. On peut bien subir un changement de ou un changement lent pour passer au plaisir, s l'acte du plaisir même ne saurait être rapide, et je t dire qu'on ne peut jouir actuellement plus ou moins dement. § 10. Comment le plaisir serait-il davantage génération? Une chose quelconque ne peut pas naître hasard d'une chose quelconque; et elle se résout tous dans les éléments d'où elle vient. Or, en général, ue le plaisir engendre et fait naître, c'est la douleur

. *Les mouvements et les génés.* Voir plus haut une discussion gue, livre VII, ch. 11, § 4. — *ne jouit pas vite du plaisir l.* Aristote veut dire que le r ne présente pas, comme le mouvement, des différences de lenteur et de rapidité, et qu'il ne peut être que plus ou moins vif.

§ 10. *Davantage une génération.* Cette objection a été déjà réfutée, livre VII, ch. 11. — *C'est la douleur*

qui le détruit. § 11. On ajoute que la douleur est la privation de ce qu'exige la nature en nous, et que le plaisir en est la satisfaction. Mais ce sont là des affections purement corporelles. Si le plaisir n'est que la satisfaction d'un besoin de la nature, ce serait la partie où il y aurait satisfaction qui jouirait aussi du plaisir; ce serait donc le corps. Mais il ne paraît pas du tout que ce soit lui qui en jouisse réellement. Le plaisir n'est donc pas une satisfaction, comme on le prétend. Mais quand la satisfaction a lieu, il est possible qu'on ressente du plaisir, ainsi qu'on ressent de la douleur quand on se coupe. Cette théorie, du reste, semble avoir été tirée des plaisirs et des souffrances que nous pouvons éprouver en ce qui regarde les aliments. Quand on a été privé de nourriture et qu'on a préalablement souffert, on sent une vive jouissance à satisfaire son besoin. § 12. Mais il est bien loin d'en être ainsi pour tous les plaisirs. Ainsi, les plaisirs que donne la culture des sciences ne sont jamais accompagnés de douleurs. Même parmi les plaisirs des sens, ceux de l'odorat, de l'ouïe et de la vue, n'en sont pas accompagnés davantage; et quant aux plaisirs de la mémoire et de l'espérance, il en est un bon nombre que la douleur

qui le détruit. Ainsi, le plaisir se résout dans la douleur; et par conséquent, il n'est pas une génération, comme on le dit; car il se résoudrait en plaisir. Cet argument ne semble pas très-fort.

§ 11. *On ajoute.* Cette définition que combat Aristote est de Platon. Voir le Philèbe p. 351 et 390 de la traduction de M. Cousin. — *Ce serait donc le corps.* Aristote a raison en ce sens que ce n'est pas le corps précisément qui jouit du plaisir; à l'occasion de certaines sensations qui s'y passent, c'est l'âme qui jouit réellement.

§ 12. *Mais il est bien loin.* C'est-à-dire qu'il y a des plaisirs, comme le prouve Aristote, qui n'ont pas été précédés d'un besoin, et qui ne le

n'accompagne jamais. De quoi ces plaisirs pourraient-ils donc être des générations, puisqu'ils ne correspondent à aucun besoin dont ils puissent devenir la satisfaction naturelle? § 13. Quant à ceux qui citent les plaisirs honteux comme une objection à la théorie d'Eudoxe, on pourrait leur répondre que ce ne sont pas là vraiment des plaisirs. Parce que ces voluptés dégradantes charment des gens mal organisés, cela ne veut pas dire que ce soit des plaisirs, absolument parlant, pour des natures autres que celles-là : de même, par exemple, qu'on ne prend pas pour sain, doux, ou amer tout ce qui est amer, doux et sain au goût des malades; et qu'on ne trouve pas de couleur blanche tout ce qui paraît de cette couleur à des yeux atteints d'ophthalmie.

§ 14. Ou bien ne pourrait-on pas dire que les plaisirs en effet sont des choses désirables, mais non pas ceux qui viennent de ces sources impures? comme la fortune est désirable, mais non pas au prix d'une trahison ; comme la santé est désirable, mais non pas à la condition de prendre tout sans discernement. § 15. Ou bien encore, ne peut-on pas soutenir que les plaisirs diffèrent en espèce? Les plaisirs qui viennent d'actes honorables, sont tout autres que ceux qui viennent d'actes infâmes ; et l'on ne saurait goûter le plaisir du juste, si l'on n'est pas juste soi-même,

supposent pas. Du reste, Platon a fait lui-même cette observation qu'Aristote lui emprunte.

§ 13. *La théorie d'Eudoxe.* Voir plus haut au début du chapitre. On pourrait croire d'après ce passage qu'Aristote suppose que Platon, dans son Philèbe, a eu en vue de réfuter Eudoxe.

§ 14. *Ou bien ne pourrait-on pas dire.* En d'autres termes, il faut distinguer et choisir entre les plaisirs; tous ne sont pas purs, et par conséquent tous ne sont pas désirables.

pas plus qu'on ne goûte celui du musicien, si l'on n'est pas musicien ; et ainsi du reste.

§ 16. Dans un ordre d'idées différent, la conduite de l'ami véritable qui diffère tant de celle du flatteur, semble aussi démontrer bien clairement que le plaisir n'est pas le souverain bien, ou du moins que les plaisirs diffèrent beaucoup en espèce. Ainsi, l'un ne semble rechercher votre société qu'en vue du bien ; l'autre, qu'en vue du plaisir ; et si l'on désapprouve l'un, tandis qu'on estime l'autre, c'est qu'ils recherchent aussi la société d'autrui dans des buts tout à fait dissemblables. § 17. Personne ne consentirait à n'avoir que l'intelligence d'un enfant durant sa vie entière, tout en trouvant dans ces bagatelles puériles les plaisirs les plus vifs qu'on puisse imaginer. Personne ne consentirait davantage à payer le plaisir au prix des actions les plus basses, ne dût-il même jamais en ressentir la moindre peine. Ajoutez qu'il y a une foule de choses que nous rechercherions avec entraînement, quand bien même nous n'y trouverions aucun plaisir : par exemple, voir, se souvenir, apprendre, avoir des vertus et des talents. Mais si l'on dit que le plaisir est nécessairement la suite de tous ces actes, je réponds que ceci importe fort peu, puisque nous n'en voudrions pas moins ces sensations, quand bien même il n'en sortirait pas le moindre plaisir pour nous.

C'est ce qu'Aristote lui-même dit un peu plus bas.

§ 16. *Dans un ordre d'idées différent.* J'ai ajouté ces mots dont le sens ressort du texte, afin de marquer une sorte de transition qui n'y est pas formellement exprimée. — *Démontrer bien clairement.* Cet argument n'est pas non plus décisif ; et Aristote pouvait choisir un exemple plus frappant.

§ 17. *Par exemple voir, se souv-*

§ 18. On doit donc maintenant reconnaître, je le suppose, que le plaisir n'est pas le souverain bien, que tout plaisir n'est pas désirable, et qu'il y a certains plaisirs désirables en soi, et d'autres qui diffèrent ou par leur espèce ou par les objets qui en sont la source. Mais en voilà suffisamment sur les théories qu'on a proposées pour expliquer le plaisir et la douleur.

CHAPITRE III.

Théorie nouvelle du plaisir. Réfutations de quelques autres théories antérieures; le plaisir n'est ni un mouvement ni une génération successive. — Espèces différentes du mouvement. Tous les mouvements en général sont incomplets, et ne sont jamais parfaits à un moment quelconque de la durée. — Le plaisir est un tout indivisible, à quelque instant de la durée qu'on l'observe.

§ 1. Qu'est-ce au fond que le plaisir? Quel en est le caractère propre? C'est ce que nous éclaircirons en reprenant la question dans son principe.

La vision à quelque moment qu'on l'observe est tou-

sir. Voyez le début de la Métaphysique, où cette même idée est développée tout au long.

§ 18. *On doit donc maintenant.* C'est là le résumé de la propre théorie d'Aristote sur le plaisir, et non pas seulement de la réfutation des théories différentes. — *Sur les théories.* Celles d'Eudoxe qu'il nomme; et en partie du moins celles de Platon, qu'il ne nomme pas, mais à qui il fait de fréquentes allusions.

Ch. III. Gr. Morale, livre II, ch. 9.

jours complète, à ce qu'il semble, en ce sens qu'elle n'a besoin de rien qui, venant après elle, complète sa nature particulière. Sous ce rapport, le plaisir se rapproche de la vision. C'est une sorte de tout indivisible ; et l'on ne saurait, dans un temps quelconque, trouver un plaisir qui, en subsistant un temps plus long, devienne dans son espèce plus complet qu'il ne l'était d'abord. § 2. C'est bien là encore une preuve nouvelle que ce n'est pas non plus un mouvement. Car tout mouvement s'accomplit dans un temps donné et vise toujours à une certaine fin, comme le mouvement de l'architecture n'est complet que quand elle a fait la construction qu'elle désire, soit que ce mouvement de l'architecture s'accomplisse, ou dans le temps tout entier dont il s'agit, ou dans telle portion déterminée de ce temps. Mais tous les mouvements sont incomplets dans les parties successives du temps, et ils diffèrent tous en espèce, et du mouvement entier et les uns des autres. Ainsi, l'agencement ou la taille des pierres est un mouvement autre que celui qui fait les baguettes d'une colonne ; et ces deux mouvements diffèrent de l'arrangement total du temple que l'on bâtit. C'est la construction du temple qui seule est complète ; car il n'y manque rien pour le dessein qu'on s'était d'abord proposé. Mais le

§ 1. *De tout indivisible.* C'est l'idée qui a été déjà exprimée plus haut, mais d'une manière moins formelle. Voir au chapitre précédent, § 9.

§ 2. *Ce n'est pas non plus un mouvement.* Aristote a prouvé plus haut que le plaisir n'est pas une génération. Voir au chapitre précédent, § 9 ; il veut prouver maintenant qu'il n'est pas un mouvement ; et il se sert du principe qu'il vient de poser, à savoir que le plaisir, comme la vision, est instantané, et qu'il ne se produit pas peu à peu et par parties successives. — *Le mouvement de l'architecture.* Ce qui suit explique le sens de cette expression assez sin-

mouvement qui s'applique à la base et celui qui s'applique au triglyphe de l'architrave sont incomplets ; car l'un et l'autre ne sont que les mouvements relatifs à une partie du tout; ils diffèrent donc en espèce. On ne saurait dans un temps quelconque trouver un mouvement qui soit complet dans son espèce ; et si l'on veut en trouver un de ce genre, c'est uniquement celui qui correspond au temps entier. § 3. Le même raisonnement peut s'appliquer à la marche, et à tous les autres mouvements. Par exemple, si la translation en général est un mouvement d'un endroit à un autre, ses différentes espèces sont aussi, le vol, la marche, le saut, et autres déplacements analogues. Mais non-seulement les espèces diffèrent ainsi dans la translation totale ; dans la marche elle-même, il y a également de ces espèces diverses ; ainsi, marcher d'un endroit à un autre n'est pas la même chose dans le stade entier, et dans une partie de ce même stade ; dans telle partie du stade, ou dans telle autre partie. Ce n'est pas non plus la même chose de décrire en marchant cette ligne ou cette autre ligne, attendu que non-seulement on parcourt la ligne, mais encore qu'on la parcourt dans un certain lieu où elle est ; et que celle-ci est placée dans un autre lieu que celle-là. Du reste, j'ai fait ailleurs un traité approfondi du mouve-

gulière. — *Au triglyphe.* On ne sait pas précisément ce qu'était le triglyphe pour les architectes grecs; mais ce détail n'a ici aucune importance ; et le sens du passage n'en demeure pas moins très-clair.

§ 3. *A la marche et à tous les autres.* Voir dans les Catégories les diverses espèces du mouvement, ch. 14, p. 128 de ma traduction. Ceci du reste est une digression qui ne semble pas très-utile. — *J'ai fait ailleurs un traité.* C'est sans doute les livres VI, VII et VIII des Leçons de Physique qu'Aristote veut désigner. Peut-être aussi est-ce simplement le chapitre des Catégories que je viens de citer.

ment. J'y ai démontré que le mouvement n'est pas toujours complet à tout instant de sa durée, que la plupart des mouvements sont incomplets, et qu'ils diffèrent spécifiquement, puisque la direction seule d'un point à un autre suffit pour en constituer une espèce nouvelle.

§ 4. Mais le plaisir au contraire est quelque chose de complet dans quelque temps qu'on le considère. On voit donc évidemment que le plaisir et le mouvement diffèrent absolument l'un de l'autre, et que le plaisir peut être rangé parmi les choses entières et complètes. Ce qui le prouve bien encore, c'est que le mouvement ne saurait se produire autrement qu'avec le temps et dans le temps, tandis que cette condition n'est pas imposée au plaisir; car ce qui est dans l'instant indivisible et présent, est on peut dire un tout complet. Enfin tout ceci démontre clairement qu'on a tort de dire que le plaisir est un mouvement ou une génération. Ces deux termes ne sont pas applicables à tout indistinctement; ils ne s'appliquent qu'à des choses qui sont divisibles et qui ne forment pas un tout. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne peut y avoir génération, ni de la vision, ni du point mathématique, ni de la monade ou unité. Pour aucune de ces choses, il n'y a ni une génération, ni un mouvement; et pour le plaisir, il n'y en a pas davantage; car le plaisir est quelque chose de complet et d'indivisible.

§ 4. *Le plaisir est... quelque chose de complet.* On peut trouver que ce n'est point encore là une explication de la nature propre du plaisir, comme Aristote se proposait d'en donner une. Tout ce que prouve la discussion jusqu'ici c'est que le plaisir n'est pas un mouvement, puisqu'il n'a pas de développement successif. — *Qu'on a tort de dire.* C'est sans doute à Platon qu'Aristote veut faire allusion.

CHAPITRE IV.

Suite de la théorie du plaisir. L'acte le plus complet est celui qui se fait dans les meilleures conditions. — Le plaisir complète et achève l'acte, quand l'être qui sent, et l'objet senti, sont dans les conditions voulues. — Le plaisir ne peut pas être continuel plus que la peine; faiblesse humaine. — Plaisir de la nouveauté. — L'homme aime le plaisir parce qu'il aime la vie. Liaison étroite du plaisir et de la vie.

§ 1. Chacun de nos sens n'est en acte que par rapport à l'objet qu'il peut sentir; et le sens, pour agir complétement, doit être en bon état, relativement au plus excellent de tous les objets qui peuvent tomber sous ce sens particulier. C'est là, ce me semble, la définition la meilleure qu'on puisse donner de l'acte complet. Et peu importe du reste que l'on dise que c'est le sens lui-même qui agit, ou l'être dans lequel ce sens est placé. Dans toutes les circonstances, l'acte le meilleur est celui de l'être qui est le mieux disposé par rapport au plus parfait des objets qui sont soumis à cet acte spécial. Et cet acte n'est pas seulement l'acte le plus complet, il est aussi le plus agréable; car dans toute espèce de sensation, il peut y avoir plaisir, de même qu'il y a plaisir également dans la pensée et dans la simple contemplation. La sensation la

Ch. IV. Gr. Morale, livre II, ch. 9.

§ 1. *Chacun de nos sens.* Voyez dans le Traité de l'Ame la théorie de la sensibilité, livre II, ch. 5, p. 198 de ma traduction.

plus complète est la plus agréable ; et la plus complète est celle de l'être qui est bien disposé, je le répète, par rapport à la meilleure de toutes les choses qui sont accessibles à cette sensation. § 2. Le plaisir achève l'acte et le complète : mais il ne le complète pas de la même façon que le complètent l'objet sensible et la sensation, quand tous deux sont en bon état, pas plus que la santé et le médecin ne sont à titre égal causes qu'on se porte bien. § 3. Qu'il y ait du plaisir dans toute espèce de sensation, c'est ce qu'on voit sans la moindre peine ; car on dit ordinairement que l'on trouve du plaisir à voir telle ou telle chose et à en entendre telle ou telle autre ; et il est évident que là où le plaisir est le plus grand, c'est où la sensation est la plus vive et où elle agit relativement à un objet de son genre spécial. Toutes les fois que l'être senti et l'être sentant seront dans ces conditions, il y aura plaisir, puisqu'il y aura tout à la fois, et ce qui doit le produire et ce qui doit l'éprouver. § 4. Si le plaisir complète l'acte, ce n'est pas comme le ferait une qualité qui existerait dans l'acte préalablement ; c'est plutôt comme une fin qui vient se joindre au reste, ainsi que la fleur de la jeunesse se joint à l'âge heureux qu'elle anime. Tant que l'objet sensible ou l'objet de l'intelligence demeure

§ 2. *Le plaisir achève l'acte et le complète.* Il semble que c'est là pour Aristote la nature essentielle du plaisir. — *De la même façon.* L'objet sensible et la sensation complètent l'acte, parce qu'ils en sont les éléments indispensables. Le plaisir complète l'acte parce qu'il s'y ajoute, sans en faire nécessairement partie. Voir un peu plus bas.

§ 3. *Du plaisir dans toute espèce de sensation.* Voir le début de la Métaphysique.

§ 4. *La fleur de la jeunesse.* Comparaison pleine de délicatesse et de grâce.

tout ce qu'il doit être, et que d'autre part l'être qui le perçoit ou qui le comprend demeure aussi en bon état, le plaisir se produira dans l'acte; car l'être qui est passif et celui qui agit, restant entr'eux dans le même rapport, et leur condition ne changeant pas, le même résultat devra naturellement se produire. § 5. Mais s'il en est ainsi, comment donc le plaisir qu'on ressent n'est-il pas continuel? Ou comment la peine, si l'on veut, n'est-elle pas plus continue que le plaisir? C'est que toutes les facultés humaines sont incapables d'agir continuellement; et le plaisir n'a pas ce privilége plus que le reste; car il n'est que la conséquence de l'acte. Certaines choses nous font plaisir uniquement, parce qu'elles sont nouvelles; et c'est par là même que plus tard elles ne nous en font plus autant. Dans le premier moment, la pensée s'y est appliquée, et elle agit sur ces choses avec intensité, comme dans l'acte de la vue, quand on regarde de près quelque chose. Mais ensuite cet acte n'est plus aussi vif; il se relâche; et voilà pourquoi aussi le plaisir languit et se passe. § 6. Mais on peut supposer que si tous les hommes aiment le plaisir, c'est que tous aussi aiment la vie. La vie est une sorte d'acte, et chacun agit dans les choses et pour les choses qu'il aime le plus, comme le musicien agit par l'organe de l'ouïe pour la musique qu'il

§ 5. *N'est-il pas continuel.* Puisque l'homme est perpétuellement en acte. L'objection est très-forte, et l'on peut trouver qu'Aristote qui se la fait lui-même, ne la résout pas. Il est vrai qu'il soutient que les facultés humaines n'ont qu'une activité limitée, et par conséquent, le plaisir l'est comme elles. — *Parce qu'elles sont nouvelles.* Cet attrait de la nouveauté en toutes choses est incontestable; et quelquefois le comble de la sagesse humaine, c'est d'y résister.

§ 6. *Tous aussi aiment la vie.* Voir la Politique, livre III, ch. 4, § 3, p. 143 de ma traduction, 2e édi-

aime entendre, comme agit l'homme passionné pour la science par l'effort de son esprit qu'il applique aux spéculations, et comme chacun agit dans sa sphère. Mais le plaisir complète les actes; et par suite, il complète la vie que tous les êtres désirent conserver; et c'est là ce qui les justifie de rechercher le plaisir, puisque pour chacun d'eux il complète la vie que tous ils aiment avec ardeur. § 7. Quant à la question de savoir si l'on aime la vie pour le plaisir ou le plaisir pour la vie, nous la laisserons pour le moment de côté. Ces deux choses nous paraissent tellement liées entr'elles qu'il n'est pas possible de les séparer; car sans acte, pas de plaisir; et le plaisir est toujours nécessaire pour compléter l'acte.

tion. C'est une pensée très-profonde d'avoir identifié l'amour du plaisir avec l'amour même de la vie.

§ 7. *Quant à la question.* Cette recherche qu'Aristote ne veut pas faire ici, ne se retrouve dans aucun des ouvrages qui nous restent de lui. Elle eût été fort utile pour pénétrer plus avant dans la théorie de la nature propre du plaisir.

CHAPITRE V.

De la différence des plaisirs. Elle vient de la différence des actes. — On réussit d'autant mieux qu'on a plus de plaisir à faire les choses. — Les plaisirs propres aux choses, les plaisirs étrangers; les uns troublent les autres, parce qu'on ne peut bien faire deux choses à la fois. Exemple des spectateurs au théâtre et leurs distractions. — Plaisirs de la pensée, plaisirs des sens. — Le plaisir varie suivant les êtres, et même d'individu à individu dans une même espèce. — C'est la vertu qui doit être la mesure des plaisirs.

§ 1. Ces considérations doivent nous faire comprendre pourquoi aussi les plaisirs diffèrent en espèce. C'est que les choses qui sont d'espèces différentes ne peuvent être complétées que par des choses qui sont également différentes en espèces. On peut prendre, pour exemple, toutes les choses de la nature et les œuvres de l'art, les animaux et les arbres, les tableaux et les statues, les maisons et les meubles. Tout de même encore les actes qui sont spécifiquement différents, ne peuvent être complétés que par des plaisirs différents en espèce. § 2. Ainsi, les actes de la pensée diffèrent des actes des sens; et ceux-ci ne diffèrent pas moins d'espèce entr'eux. Les plaisirs qui les

Ch. V. Gr. Morale, livre II, ch. 9.

§ 1. *Ne peuvent être complétées.* Cette expression n'est pas très-claire, et les exemples que cite Aristote ne contribuent pas à l'expliquer, à moins qu'il ne veuille dire qu'une statue ne peut pas être complétée par un arbre, si elle est inachevée, ni un animal par un tableau. La pensée serait alors par trop évidente, et il eût été facile de l'exprimer plus nettement.

complètent devront donc différer aussi. La preuve, c'est que chaque plaisir est propre exclusivement à l'acte qu'il complète, et que ce plaisir spécial accroît encore l'énergie de l'acte lui-même. On juge d'autant mieux les choses, et on les pratique avec d'autant plus de précision qu'on les fait avec plus de plaisir; témoins les progrès que font en géométrie ceux qui se plaisent à la science géométrique, et la facilité particulière qu'ils ont à en comprendre tous les détails; témoins tous ceux qui aiment la musique, ceux qui aiment l'architecture, ou qui ont tel autre goût, et qui réussissent merveilleusement chacun dans leur genre, parce qu'ils s'y plaisent. Ainsi, le plaisir contribue toujours à augmenter l'acte et le talent. Or, tout ce qui tend à fortifier les choses leur est propre et convenable; et quand les choses sont d'espèces diverses, ce sont aussi des choses d'espèces différentes qui leur peuvent si bien convenir en les complétant. § 3. Une preuve plus frappante encore de ceci, c'est qu'alors les plaisirs qui viennent d'une autre source sont des obstacles aux actes spéciaux. Ainsi, le musicien est incapable de prêter la moindre attention aux discours qu'on lui tient, s'il entend le son d'un instrument dont on joue près de lui. Il se plait mille fois plus à la musique qu'à l'acte présent auquel on l'invite; et le plaisir qu'il prend à écouter cette flûte, détruit en lui l'acte relatif à la conver-

§ 2. *Accroît encore l'énergie.....* Cette observation est parfaitement juste, et chacun dans sa sphère peut la vérifier. On fait avec plaisir ce qu'on fait bien; et réciproquement. — *Quand les choses sont d'espèces diverses.* Répétition de ce qui vient d'être dit au début du chapitre.

§ 3. *Une preuve plus frappante encore.* Autre observation non moins juste, comme chacun peut s'en convaincre par son expérience.

sation qu'il devrait suivre. § 4. La distraction est la même dans tous les autres cas où l'on fait deux actes à la fois ; le plus agréable trouble nécessairement l'autre. Si, entre les deux actes, il y a une grande différence de plaisir, le trouble est d'autant plus profond ; et il va même jusqu'à ce point que l'acte le plus énergique empêche absolument qu'on puisse accomplir l'autre. C'est ce qui explique que, quand on prend un trop vif plaisir à une chose, on est entièrement incapable d'en faire une autre, tandis que, quand on peut en faire d'autres, c'est qu'on ne se plait que médiocrement à la première. Voyez plutôt dans les théâtres si les gens qui se permettent d'y manger des friandises, n'en mangent pas surtout au moment où de mauvais acteurs sont en scène. § 5. Le plaisir spécial qui accompagne les actes, leur donnant plus de précision et les rendant à la fois plus durables et plus parfaits, tandis que le plaisir étranger à ces actes les gêne et les corrompt, il s'ensuit que ces deux sortes de plaisirs sont profondément différents. Les plaisirs étrangers font à peu près le même effet que les peines qui sont spéciales aux actes. Ainsi, les peines, spéciales à certains actes, les détruisent et les empêchent : par exemple, si telle personne n'aime point et répugne à écrire, si telle autre répugne à calculer ; l'une n'écrit pas, et l'autre ne calcule point, parce que cet acte leur est pénible. Ainsi, les actes sont affectés d'une façon toute contraire par les plaisirs et par les

§ 4. *Où de mauvais acteurs sont en scène.* Il est certain que les spectateurs, même les plus grossiers, ne songeraient point à manger au moment le plus pathétique de la pièce. Quoique nos théâtres soient tout autres que ceux des anciens, on y peut faire une remarque semblable.

§ 5. *Plus durables et plus parfaits.* C'est ce qu'il vient de dire

peines qui leur sont propres. J'entends par propres les plaisirs ou les peines qui viennent de l'acte même pris en soi. Les plaisirs étrangers, je le répète, produisent un effet analogue à celui que produirait la peine spéciale. Ainsi qu'elle, ils détruisent l'acte, bien que ce soit par des moyens qui ne se ressemblent point. § 6. Comme les actes diffèrent en ce qu'ils sont bons ou mauvais, et que certains actes sont à rechercher, d'autres à fuir, et que d'autres sont indifférents, il en est de même aussi des plaisirs qui s'attachent à ces actes. Il y a un plaisir propre pour chacun de nos actes en particulier. Le plaisir propre à un acte vertueux est un plaisir honnête ; c'est un plaisir coupable pour un mauvais acte ; car les passions qui s'adressent aux belles choses sont dignes de louanges, de même que sont dignes de blâme celles qui s'adressent aux choses honteuses. Les plaisirs qui se trouvent dans les actes mêmes, leur sont encore plus particulièrement propres que les désirs de ces actes. Les désirs sont séparés des actes, et par le temps où il se produisent, et par leur nature spéciale ; les plaisirs au contraire se rapprochent intimement des actes, et ils en sont si peu distincts qu'on peut se demander, non sans quelqu'incertitude, si l'acte et le plaisir ne sont pas tout à fait une seule et même chose. § 7. Bien certainement le plaisir n'est pas la pensée ni la sensation ; il serait absurde de le prendre pour l'une ou pour l'autre ; et s'il paraît leur être iden-

un peu plus haut en d'autres termes.

§ 6. *Que les désirs de ces actes.* Le désir emporte déjà avec lui une idée de plaisir ; mais l'acte lui-même donne un plaisir complet, qui ne se trouvait point dans le désir à un égal degré. — *Une seule et même chose.* C'est ce qui semblerait résulter de toute la théorie d'Aristote ; et en cela, elle serait fausse, puisqu'il vient de

tique, c'est qu'il n'est pas possible de l'en séparer. Mais, de même que les actes des sens sont différents, de même aussi le sont leurs plaisirs. La vue diffère du toucher par sa pureté et sa justesse; l'ouïe et l'odorat diffèrent du goût. Les plaisirs de chacun de ces sens diffèrent également. Les plaisirs de la pensée ne sont pas moins différents de tous ceux-là, et tous les plaisirs dans chacun de ces deux ordres diffèrent spécifiquement les uns des autres. § 8. Il semble même qu'il y a pour chaque animal un plaisir qui n'est propre qu'à lui, comme il y a pour lui un genre d'action spéciale; et ce plaisir est celui qui s'applique spécialement à son acte. C'est ce dont on peut se convaincre par l'observation de chacun des animaux. Le plaisir du chien est tout autre que celui du cheval ou de l'homme, comme le remarque Héraclite, quand il dit :

« Un âne choisirait de la paille au lieu d'or. »

C'est que le foin, qui est une nourriture, est plus agréable que l'or pour les ânes. Ainsi, pour les êtres d'espèce diverse, les plaisirs diffèrent aussi spécifiquement; et il est naturel de croire que les plaisirs des êtres d'espèces identiques ne sont pas dissemblables en espèce. § 9. Toutefois, pour les hommes, la différence est énorme d'un individu à

reconnaître qu'il y a des actes indifférents, et que jamais le plaisir ne peut l'être.

§ 7. *Dans chacun de ces deux ordres.* La pensée et la sensation.

§ 8. *Pour chaque animal.* C'est une hypothèse qu'il est bien difficile de vérifier. — *Un genre d'action spéciale.* L'oiseau vole; le cheval court; le poisson nage. — *Le remarque Héraclite.* Le commentateur grec, en expliquant cette pensée d'Héraclite, dit qu'il était son compatriote; ce qui a fait supposer que ce commentaire, ou du moins cette partie du commentaire, est de Michel d'Éphèse et non pas d'Eustrate.

§ 9. *La différence est énorme.*

un autre. Les mêmes objets attristent les uns et charment les autres; ce qui est pénible et odieux pour ceux-ci, est doux et aimable pour ceux-là. La même différence se produit physiquement pour les choses de saveur douce et qui flattent le goût. Ainsi, une même saveur ne fait pas une impression pareille sur l'homme qui a la fièvre et sur l'homme bien portant ; la chaleur n'agit pas de même sur le malade et sur l'homme en pleine santé; et pareillement pour une foule d'autres choses. § 10. Dans tous ces cas, la qualité réelle et vraie des choses, est, à ce qu'il me semble, celle que leur trouve l'homme bien organisé; et si ce principe est exact, comme je le crois, la vertu est la vraie mesure de chaque chose. L'homme de bien, en tant que tel, en est le seul juge; et les vrais plaisirs sont ceux qu'il prend pour des plaisirs, et les jouissances qu'il se donne sont les jouissances véritables. D'ailleurs, que ce qui lui semble pénible soit agréable pour un autre, il n'y a pas du tout lieu de s'en étonner. Il y a parmi les hommes une foule de corruptions et de vices; les plaisirs que se créent ces êtres dégradés ne sont pas des plaisirs; ils n'en sont que pour eux, et pour les êtres organisés comme ils le sont eux-mêmes. § 11. Quant aux plaisirs que tout le monde unanimement trouve honteux, il est clair qu'on ne doit pas les appeler des plaisirs, si ce n'est pour les gens dépravés. Mais parmi les plaisirs qui semblent honnêtes, quel est le plaisir

Cette remarque, qui est très-exacte, devait porter Aristote à douter de la vérité parfaite des principes qu'il vient de poser, en ce qui concerne les animaux.

§ 10. *L'homme bien organisé.* C'est comme un axiôme dont Aristote a fait un très-fréquent usage. — *La vertu est la vraie mesure.* Voir plus haut, livre I, ch. 2, § 10.

particulier à l'homme? Et quelle est la nature de ce plaisir? N'est-il pas évident que c'est le plaisir qui résulte des actes que l'homme accomplit? Car les plaisirs suivent les actes et les accompagnent. Qu'il n'y ait d'ailleurs qu'un seul acte vraiment humain, ou qu'il y en ait plusieurs, il est clair que les plaisirs qui, pour l'homme complet et vraiment heureux, viennent compléter ces actes, doivent proprement passer pour les vrais plaisirs de l'homme. Les autres ne viennent qu'en seconde ligne et sont susceptibles de bien des degrés, comme les actes eux-mêmes auxquels ils s'appliquent.

CHAPITRE VI.

Récapitulation rapide de la théorie sur le bonheur. Il n'est pas une simple manière d'être. C'est un acte libre et indépendant, sans autre but que lui-même, et conforme à la vertu. — Le bonheur ne peut être confondu avec les amusements et les plaisirs; l'amusement ne peut être le but de la vie: les enfants, les tyrans. — Maxime excellente d'Anacharsis. — Le divertissement n'est qu'un repos et une préparation au travail. — Le bonheur est extrêmement sérieux.

§ 1. Après avoir étudié les diverses espèces de vertus, d'amitiés et de plaisirs, il nous reste à tracer une rapide

et aussi livre III, ch. 5, § 5, où est rappelé en note un passage analogue de la Politique.

§ 11. *Un seul acte vraiment humain.* Ce principe a été établi plus haut, livre I, ch. 4, § 10.

Ch. VI. Gr. Morale, livre I, ch. 1; Morale à Eudème, livre I, ch. 1 et 2, et livre VII, ch. 14.

§ 1. *Une rapide esquisse du bonheur.* C'est ce qui a été fait tout au long dans le premier livre de ce

esquisse du bonheur, puisque nous reconnaissons qu'il est la fin de toutes les actions de l'homme. En récapitulant ce que nous en avons dit, nous pourrons abréger notre discours.

§ 2. Nous avons établi que le bonheur n'est pas une simple manière d'être purement passive; car alors il pourrait se trouver dans l'homme qui dormirait durant sa vie entière, qui mènerait la vie végétative d'une plante, et qui éprouverait les plus grands malheurs. Mais si cette idée du bonheur est inacceptable, il faut le placer bien plutôt dans un acte d'une certaine espèce, comme je l'ai fait voir antérieurement. Or, parmi les actes, il y en a qui sont nécessaires; il y en a qui peuvent être l'objet d'un libre choix, soit en vue d'autres objets, soit en vue d'eux-mêmes. Il est par trop clair qu'il faut placer le bonheur parmi les actes qu'on choisit et qu'on désire pour eux-mêmes, et non parmi ceux qu'on cherche pour d'autres. Le bonheur ne doit avoir besoin de rien; et il doit se suffire parfaitement. § 3. Les actes désirables en soi sont ceux où l'on n'a rien à rechercher au-delà de l'acte lui-même; et, selon moi, ce sont les actes conformes à la vertu. Car faire des choses belles et honnêtes, c'est précisément un de ces actes qu'on doit rechercher pour eux

traité ; et il semblerait peu nécessaire de revenir sur des théories qu'on pouvait croire épuisées. La fin du dixième livre peut donc paraître une répétition, dont Aristote d'ailleurs s'aperçoit lui-même, puisqu'il ne veut que récapituler ici ce qu'il a dit antérieurement. Mais on peut dire qu'on trouvera beaucoup de points de vue nouveaux dans ce résumé. Voir la Dissertation préliminaire.

§ 2. *Nous avons établi que.* Livre I, ch. 2, § 10.—*Antérieurement.* Id. ibid. et aussi ch. 6, § 8.—*Il doit se suffire parfaitement.* La récapitulation qui est faite ici des théories précédentes, peut sembler assez exacte.

seuls. On peut même ranger dans la classe des choses désirables pour elles-mêmes, les simples amusements; car on ne les recherche pas en général pour d'autres choses qu'eux. Mais bien des fois ces amusements nous nuisent plus qu'ils ne nous servent, s'ils nous font négliger et les soins de notre santé et les soins de notre fortune. Et pourtant, la plupart de ces gens dont on envie le bonheur, n'ont rien de plus pressé que de se livrer à ces divertissements. Aussi, les tyrans font-ils le plus grand cas de ceux qui se montrent aimables et faciles dans ces sortes de plaisirs; car les flatteurs se rendent agréables dans les choses que les tyrans désirent, et les tyrans à leur tour ont besoin de gens qui les amusent. Le vulgaire s'imagine que ces divertissements font une partie du bonheur, parce que ceux qui jouissent du pouvoir sont les premiers à y perdre leur temps. § 4. Mais la vie de ces hommes-là ne peut guère servir d'exemple ni de preuve. La vertu et l'intelligence, source unique de toutes les actions honnêtes, ne sont pas les compagnes obligées du pouvoir; et ce n'est pas parce que ces gens-là, incapables comme ils le sont de goûter un plaisir délicat et vraiment libre, se jettent sur les plaisirs du corps, leur seul refuge, qu'ils doivent nous faire prendre ces plaisirs grossiers pour les plus désirables. Les enfants aussi croient que ce qu'ils apprécient le plus est ce qu'il y a de

§ 3. *Les simples amusements.* La pensée ne semble pas très-juste; on ne recherche pas en général les amusements et les jeux pour eux seuls; on les prend en quelque sorte comme remèdes pour se délasser des fatigues passées ou se disposer à des fatigues nouvelles. — *Le vulgaire s'imagine.* Voir plus haut, livre I, ch. 2, § 14, la critique des opinions du vulgaire sur le bonheur.

§ 4. *La vie de ces hommes là.*

plus précieux au monde. Mais il est tout simple que, de même que les hommes faits et les enfants donnent leur estime à des choses fort différentes, de même aussi les méchants et les bons donnent la leur à des choses tout opposées. § 5. Je le répète, quoique je l'aie dit bien souvent déjà, les choses vraiment belles et aimables sont les choses qui ont ce caractère aux yeux de l'homme vertueux ; et comme pour chaque individu l'acte qui obtient sa préférence est celui qui est conforme à sa propre manière d'être, pour l'homme vertueux c'est l'acte conforme à la vertu.

§ 6. Le bonheur ne consiste donc pas dans l'amusement ; il serait absurde que l'amusement fût le but de la vie ; il serait absurde de travailler durant toute sa vie et de souffrir rien qu'en vue de s'amuser. On peut dire, en effet, de toutes les choses du monde, qu'on ne les désire jamais que pour une autre chose, excepté toutefois le bonheur ; car c'est lui qui est le but. Mais s'appliquer et se donner de la peine, encore une fois, uniquement pour arriver à se divertir, cela paraît aussi par trop insensé et par trop puéril. Selon Anacharsis, il faut s'amuser pour s'ap-

Observation très-vraie, dont il est possible de faire de fréquentes applications.

§ 5. *Quoique je l'aie dit bien souvent.* D'abord à la fin du chapitre précédent ; puis livre I, ch. 2, et livre III, ch. 5, sans parler de la Politique, et de quelques autres ouvrages.

§ 6. *Le bonheur... dans l'amusement.* Idée très-simple, et très-souvent méconnue malgré toute sa vérité. — *L'amusement fût le but de la vie.* C'est cependant ce que croient bien des gens à leur grand dommage. Voir la Politique, livre IV, ch. 4, § 2, p. 196 et suiv. de ma trad., 2ᵉ édit. — *C'est lui qui est le but.* C'est la vertu qui est le but de la vie et non point le bonheur ; il est vrai qu'Aristote a presqu'identifié le bonheur et la vertu ; mais la confusion n'en est pas moins fâcheuse. — *Selon Anacharsis.* Compté parmi les sages de la Grèce, tout étranger

pliquer ensuite sérieusement, et il a toute raison. Le divertissement est une sorte de repos; et comme on ne saurait travailler sans relâche, le délassement est un besoin. Mais le repos n'est certes pas le but de la vie; car il n'a jamais lieu qu'en vue de l'acte qu'on veut accomplir plus tard. La vie heureuse est la vie conforme à la vertu; et cette vie est sérieuse et appliquée; elle ne se compose pas de vains amusements. § 7. Les choses sérieuses paraissent en général fort au-dessus des plaisanteries et des badinages; et l'acte de la partie la meilleure de nous, ou de l'homme le meilleur, passe toujours aussi pour l'acte le plus sérieux. Or, l'acte du meilleur vaut mieux aussi par cela même; et il donne plus de bonheur. § 8. L'être le moins relevé, ou un esclave, peut jouir des biens du corps tout autant que le plus distingué des hommes. Cependant, on ne peut pas reconnaître le bonheur dans un être avili par l'esclavage, si ce n'est comme on lui reconnaît la vie. Mais le bonheur ne consiste pas dans ces misérables passe-temps; il consiste dans les actes conformes à la vertu, comme on l'a déjà dit antérieurement.

et tout barbare qu'il était. — *Le repos.. n'est pas le but de la vie.* Aristote dit le contraire, un peu plus bas, ch. 7, et aussi dans la Politique livre IV, ch. 13, §§ 8 et 16, p. 245 et 248 de ma traduction, 2ᵉ édition. — *Cette vie est sérieuse.* C'est se faire une grande et juste idée de la vie. Le Stoïcisme a plus tard exagéré ce principe jusqu'à la tristesse. Le système Platonicien est encore celui qui a su trouver la plus convenable mesure.

§ 7. *Pour l'acte le plus sérieux.* La vie fondée sur le devoir est toujours sérieuse, quelqu'heureuse qu'elle puisse être.

§ 8. *Avili par l'esclavage.* Aristote obéit aux préjugés de son temps contre les esclaves. Comme l'esclave n'est dans ses théories qu'une partie du maître, il est clair que c'est le maître seul qui peut être heureux. Voir la Politique, livre I, ch. 2, § 20, p. 22 de ma traduction, 2ᵉ édition. — *Antérieurement.* Voir plus haut, livre I, ch. 4, § 10.

CHAPITRE VII.

Suite de la récapitulation des théories sur le bonheur. L'acte de l'entendement constitue l'acte le plus conforme à la vertu et par suite le plus heureux; il peut être le plus continuel. — Plaisirs admirables de la philosophie. — Indépendance absolue de l'entendement et de la science; il est à lui-même son propre but; calme et paix profonde de l'entendement. Troubles de la politique et de la guerre. L'entendement est un principe divin dans l'homme. — Supériorité infinie de ce principe; grandeur de l'homme; le bonheur est dans l'exercice de l'intelligence.

§ 1. Si le bonheur ne peut être que l'acte conforme à la vertu, il est tout naturel que ce soit l'acte conforme à la vertu la plus haute, c'est-à-dire la vertu de la partie la meilleure de notre être. Que ce soit dans l'homme l'entendement ou telle autre partie, qui, suivant les lois de la nature, paraisse faite pour commander et conduire, et pour avoir l'intelligence des choses vraiment belles et divines; que ce soit quelque chose de divin en nous, ou du moins ce qu'il y a de plus divin de tout ce qui est dans l'homme, l'acte de cette partie conforme à sa vertu propre doit être le bonheur parfait; et nous avons dit que

Ch. VII. Pas de théorie correspondante dans la Grande Morale; Morale à Eudème, livre VII, ch. 15 et dernier.

§ 1. *Et nous avons dit.* Voir plus haut, livre I, ch. 4 à la fin; mais Aristote n'y est pas aussi précis qu'il l'est maintenant. Tout ce chapitre est vraiment admirable. Voir aussi livre VI, ch. 10, § 6.

cet acte est celui de la pensée et de la contemplation. § 2. Cette théorie semble de tout point s'accorder et avec les principes que nous avons antérieurement établis, et avec la vérité. D'abord, cet acte est sans contredit l'acte le meilleur, l'entendement étant la plus précieuse des choses qui sont en nous, et de toutes celles qui sont accessibles à la connaissance de l'entendement lui-même. De plus, cet acte est celui dont nous pouvons le mieux soutenir la continuité; car nous pouvons penser bien plus longtemps de suite, que nous ne pouvons faire quelqu'autre chose que ce soit. § 3. D'autre part, nous croyons que le plaisir doit se mêler au bonheur; et de tous les actes conformes à la vertu, celui qui nous charme et nous plaît davantage, c'est, de l'aveu de tout le monde, l'exercice de la sagesse et de la science. Les plaisirs que procure la philosophie semblent donc admirables, et par leur pureté, et par leur certitude; et c'est là ce qui fait qu'il y a mille fois plus de bonheur encore à savoir qu'à chercher la science. § 4. Cette indépendance dont on

§ 2. *L'entendement étant la plus précieuse des choses.* Ce sont en effet les principes qu'Aristote a soutenus dans ce traité, dans les Analytiques, dans le Traité de l'Ame, dans la Politique, dans la Métaphysique surtout, en un mot dans tous ses ouvrages. — *Soutenir la continuité.* Observation psychologique dont il a été fait, depuis Aristote, un très-fréquent usage pour démontrer la supériorité des biens spirituels.

§ 3. *Le plaisir doit se mêler au bonheur.* Voir plus haut, livre I, ch. 6, § 5. — *De la sagesse et de la science.* — Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Les plaisirs que procure la philosophie.* Voilà pourquoi Aristote voulait, plus haut, qu'on eût une sorte de piété filiale pour les maîtres qui vous ont enseigné la philosophie. Voir plus haut, livre IX, ch. 1, § 8. — *A savoir qu'à chercher la science.* On pourrait contester ceci; l'acquisition de la science cause peut-être encore plus de jouissance à l'esprit que la science elle même.

§ 4. *Cette indépendance dont on*

parle tant, se trouve surtout dans la vie intellectuelle et contemplative. Sans doute, les choses nécessaires à l'existence font besoin au sage, comme à l'homme juste, comme au reste des hommes. Mais en admettant qu'ils en soient également pourvus et comblés, le juste a encore besoin de gens envers lesquels et avec lesquels il exerce sa justice. De même aussi, l'homme tempérant, l'homme courageux, et tous les autres sont dans la même nécessité d'être en relation avec autrui. Le sage, au contraire, le savant peut encore, en étant tout seul avec lui-même, se livrer à l'étude et à la contemplation; et plus il est sage, plus il s'y livre. Je ne veux pas dire qu'il ne vaille pas mieux pour lui d'avoir des compagnons de son travail; mais le sage n'en est pas moins le plus indépendant des hommes et le plus en état de se suffire. § 5. On dirait en outre que cette vie de la pensée est la seule qui soit aimée pour elle-même; car il ne résulte rien de cette vie que la science et la contemplation, tandis que dans toutes les choses où l'on doit agir, on poursuit toujours un résultat plus ou moins étranger à l'action.

§ 6. On peut soutenir encore que le bonheur consiste dans le repos et la tranquillité. On ne travaille que pour arriver au loisir; on ne fait la guerre que pour obtenir la

parle tant. Et qui constitue le bonheur. Voir plus haut, livre I, ch. 4, § 6. — *Est surtout dans la vie intellectuelle*. Principe recueilli par le Stoïcisme; il est d'ailleurs tout platonicien. — *L'homme tempérant*... Il semble que la tempérance et le courage sont des vertus toutes personnelles, et qui s'exercent tout-à-fait indépendamment d'autrui. Voir au chapitre suivant. — *Le sage, le savant*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai dû en mettre deux comme plus haut, pour rendre toute la force de l'expression grecque.

5. *On pousuit toujours un résultat*. Voir livre I, ch. 4, § 5.

§ 6. *On ne travaille que pour*

paix. Or, toutes les vertus pratiques agissent et s'exercent, soit dans la politique, soit dans la guerre. Mais les actes qu'elles exigent paraissent ne pas laisser à l'homme un instant de relâche, spécialement ceux de la guerre, d'où le repos est absolument banni. Aussi, personne ne veut-il jamais la guerre, ou ne prépare-t-il même la guerre pour la guerre toute seule. Il faudrait être un véritable assassin pour se faire des ennemis de ses amis, et provoquer à plaisir des combats et des massacres. Quant à la vie de l'homme politique, elle est aussi peu tranquille que celle de l'homme de guerre. Outre la conduite des affaires de l'Etat, il faut qu'il s'occupe sans cesse de conquérir le pouvoir et les honneurs, ou du moins, d'assurer son bonheur personnel et celui de ses concitoyens individuellement; car ce bonheur là est fort différent, il est à peine besoin de le dire, du bonheur général de la société; et nous le distinguons soigneusement dans nos recherches. § 7. Ainsi donc, parmi les actes conformes à la vertu, ceux de la politique et de la guerre peuvent bien l'emporter sur les autres en éclat et en importance; mais ces actes sont pleins d'agitation, et ils visent toujours à un but étranger; ils ne sont pas recherchés pour eux-mêmes. Tout, au contraire, l'acte de

arriver au loisir. Voir dans le chapitre précédent des idées qui contredisent celles-ci, § 4. —*Et ce bonheur là*. C'est-à-dire le bonheur de l'individu, qui consiste surtout dans l'exercice de la pensée. — *Nous le distinguons soigneusement*. Aristote semblerait au contraire les confondre, en faisant de la politique la science régulatrice de la Morale. Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 9.

§ 7. *Parmi les actes conformes a la vertu*. Il est assez singulier de mettre la guerre et surtout la politique parmi les actes de vertu. Cette pensée méritait d'être un peu plus

la pensée et de l'entendement, contemplatif comme il l'est, suppose une application beaucoup plus sérieuse; il n'a pas d'autre but que lui seul, et il porte avec lui son plaisir qui lui est exclusivement propre, et qui augmente encore l'intensité de l'action. Ainsi, et l'indépendance qui se suffit, et la tranquillité et le calme, autant du moins que l'homme peut en avoir, et tous les avantages analogues qu'on attribue d'ordinaire au bonheur, semblent se rencontrer dans l'acte de la pensée qui contemple. Il n'y a donc qu'elle, bien certainement, qui soit le bonheur parfait de l'homme. Mais j'ajoute : pourvu qu'elle remplisse l'étendue entière de sa vie; car aucune des conditions qui se rattachent au bonheur, ne peut être incomplète.

§ 8. Peut-être, d'ailleurs, cette noble vie est-elle au-dessus des forces de l'homme; ou du moins, l'homme peut vivre ainsi non pas en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin. Et autant ce divin principe est au-dessus du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est supérieur à tout autre acte, quelqu'il soit, conforme à la vertu. Mais si l'entendement est quelque chose de divin par rapport au reste de l'homme, la vie propre de l'entendement est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité. Il ne faut donc pas en croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'à des choses humaines, et à l'être mortel de ne songer qu'à des choses mortelles comme lui. Loin

développée. — *L'étude entière de sa vie.* — Voir au livre I, ch. 5, à la fin, des idées analogues.

§ 8. *Au-dessus du composé auquel il est joint.* Aristote n'a nulle part affirmé plus précisément la spiritualité de l'âme. — *De ne songer qu'à des choses humaines.* Aristote se res-

de là, il faut que l'homme s'immortalise autant que possible ; il faut qu'il fasse tout pour vivre selon le principe le plus noble de tous ceux qui le composent. Si ce principe n'est rien par la place étroite qu'il occupe, il n'en est pas moins infiniment supérieur à tout le reste en puissance et en dignité. § 9. C'est lui qui, à mon sens, constitue chacun de nous et en fait un individu, puisqu'il en est la partie dominante et supérieure ; et ce serait une absurdité à l'homme de ne pas adopter sa propre vie, et d'aller adopter en quelque sorte celle d'un autre. Le principe que nous posions naguère s'accorde parfaitement avec ce que nous disons ici : ce qui est propre à un être et conforme à sa nature, est en outre ce qui pour lui est le meilleur et le plus agréable. Or, pour l'homme, ce qui lui est le plus propre, c'est la vie de l'entendement, puisque l'entendement est vraiment tout l'homme ; et par conséquent, la vie de l'entendement est aussi la vie la plus heureuse que l'homme puisse mener.

souvient ici des enseignements de son maître. — *S'immortalise autant que possible.* Expression magnifique, qui n'implique pas d'ailleurs une croyance positive à l'immortalité de l'âme. — *La place étroite qu'il occupe.* Il semble qu'Aristote matérialise le principe intellectuel, tout divin qu'il le fait.

§ 9. *Et en fait un individu.* Principe très-remarquable. Platon n'a jamais été plus net sur ce point essentiel. — *Sa propre vie.* C'est-à-dire celle qui lui appartient en propre, et qui ne peut se confondre avec celle de l'animal. — *Que nous posions naguère.* Voir livre I, ch. 4, § 14, et plusieurs autres passages analogues. — *La vie de l'entendement.* On peut comparer cette théorie admirable avec celle du 12ᵉ livre de la Métaphysique, qui est toute pareille. La vie de l'entendement est la vie même de Dieu.

CHAPITRE VIII.

Le second degré du bonheur, c'est l'exercice de la vertu autre que la sagesse. La vertu morale tient parfois aux qualités physiques du corps et s'allie fort bien à la prudence. — Supériorité du bonheur intellectuel. Il ne dépend presqu'en rien des choses extérieures. — La vertu consiste à la fois dans l'intention et dans les actes. — Le parfait bonheur est un acte de pure contemplation. — Exemple des Dieux. C'est leur faire injure que de leur supposer une autre activité que celle de la pensée. — Exemple contraire des animaux : ils n'ont pas de bonheur parce qu'ils ne pensent point. — Le bonheur est en proportion de la pensée et de la contemplation.

§ 1. La vie qu'on peut placer au second rang, après cette vie supérieure, c'est la vie conforme à toute vertu autre que la sagesse et la science ; car les actes qui se rapportent à nos facultés secondaires, sont des actes purement humains. Ainsi, nous faisons des actes de justice et de courage, nous pratiquons telles autres vertus dans le commerce ordinaire de la vie, nous échangeons avec nos semblables des services, et nous entretenons avec eux des relations de mille sortes, comme nous cherchons aussi, en fait de sentiments, à rendre à chacun d'eux ce qui lui est

Ch. VIII. Morale à Eudème, livre VII, ch. 15 et dernier.

§ 1. *Après cette vie supérieure.* J'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée en l'éclaircissant. — *La sagesse et la science.* Le texte n'a qu'un seul mot. — *Purement humains.* Tandis que l'acte de l'entendement est quelque chose de divin en nous.

dû; mais tous ces actes là ne semblent avoir qu'une portée toute humaine. § 2. Il en est même quelques-uns qui paraissent ne tenir qu'à des qualités du corps; et dans beaucoup de cas, la vertu morale du cœur se lie étroitement aux passions. § 3. Du reste, la prudence s'allie fort bien aussi à la vertu morale, de même que cette vertu s'allie réciproquement à la prudence; car les principes de la prudence se rapportent intimement aux vertus morales, et la règle de ces vertus se trouve tout à fait conforme à celles de la prudence. Mais les vertus morales, étant de plus mêlées aux passions, elles concernent, à vrai dire, le composé qui constitue l'homme. Les vertus du composé sont simplement humaines; par conséquent, la vie qui pratique ces vertus, et le bonheur que ces vertus procurent, sont purement humains. Quant au bonheur de l'intelligence, il est complétement à part. Mais je ne veux pas revenir sur ce que j'en ai dit; car pousser plus loin et préciser des détails, ce serait dépasser le but que nous nous proposons ici.

§ 4. J'ajoute seulement que le bonheur de l'intelligence ne semble presque pas exiger de biens extérieurs, ou plutôt qu'il lui en faut bien moins qu'au bonheur résultant de la vertu morale. Les choses absolument nécessaires à la vie sont des conditions indispensables pour

§ 3. *La prudence.* Dont il a fait plus haut la première des vertus intellectuelles. Voir livre VI, ch. 4, § 1. — *Le composé qui constitue l'homme.* Voir le chapitre qui précède, § 8. — *Ce que j'en ai dit.* Id. ibid. — *Que nous proposons ici.* Aristote réserve ce sujet pour la Métaphysique.

§ 4. *De biens extérieurs.* C'est là ce qui fait, à un autre point de vue, que, dans certaines religions, la pauvreté a été regardée comme un moyen de vertu. Les Stoïciens en

l'un et pour l'autre; et à cet égard ils sont tout à fait sur la même ligne. Sans doute, l'homme qui se consacre à la vie civile et politique, a davantage à s'occuper du corps et de tout ce qui s'y rapporte; mais cependant, il y a toujours sur ce point assez peu de différence. Au contraire, pour les actes, la différence est énorme. Ainsi, l'homme libéral et généreux aura besoin d'une fortune pour exercer sa libéralité; et l'homme juste n'en sentira pas moins la nécessité pour rendre mutuellement aux autres ce qu'il en a reçu; car on ne voit pas les intentions, et les gens les plus iniques feignent bien aisément l'intention de vouloir être justes. L'homme de courage, de son côté, a besoin d'un certain pouvoir également, pour accomplir les actes conformes à la vertu qui le distingue. L'homme tempérant lui-même a besoin de quelqu'aisance; car sans cette facilité à se satisfaire, comment saurait-on s'il est tempérant, ou s'il n'est pas tout autre chose? § 5. C'est une question de savoir, si le point capital dans la vertu, c'est l'intention ou bien si ce sont les actes, la vertu pouvant sembler se trouver à la fois des deux côtés. A mon sens, évidemment, il n'y a de vertu complète qu'à ces deux conditions réunies. Mais pour les actions, il faut toujours bien des choses; et plus elles sont grandes et belles, plus il en faut. § 6. Loin de là; pour le bonheur que procure l'intelligence et la réflexion, il n'est besoin, pour l'acte de celui qui s'y livre, de rien de tout cela; on

jugeaient de même; et Socrate a pratiqué ce principe toute sa vie. — *L'homme de courage.... L'homme tempérant.* Voir plus haut le chapitre précédent, § 4.

§ 5. *C'est une question de savoir.* Aristote a été précédemment plus affirmatif; et tout en donnant une grande importance aux actes, en tant qu'ils forment les habitudes, il en a

pourrait même dire que ce serait autant d'obstacles, du moins pour la contemplation et la pensée. Mais comme c'est en tant qu'on est homme et qu'on vit avec les autres, qu'on s'attache à pratiquer la vertu, on aura besoin de toutes ces ressources matérielles pour jouer son rôle d'homme dans la société.

§ 7. Mais voici une autre preuve que le parfait bonheur est un acte de pure contemplation. Toujours nous supposons comme incontestable que les Dieux sont les plus heureux et les plus fortunés de tous les êtres. Or, quels actes peut on convenablement attribuer aux Dieux? Est-ce la justice? Mais ne serait-ce pas en donner une idée bien ridicule que de croire qu'ils passent entr'eux des conventions, qu'ils se restituent des dépôts, et qu'ils ont mille autres relations du même genre? Ou peut-on davantage leur attribuer des actes de courage, le mépris des dangers, la constance dans les périls, qu'ils affronteraient par honneur? Ou bien encore, leur prêtera-t-on des actes de libéralité? Dans ce cas, à qui donneraient-ils? Mais alors il faut aller jusqu'à cette absurdité de leur supposer aussi de la monnaie ou des expédients tout aussi relevés. D'autre part, s'ils sont tempérants, quel beau mérite pour eux? Et n'est-ce pas les louer très-grossièrement que de dire qu'ils n'ont pas de honteuses passions? En parcou-

donné davantage encore aux intentions, livre II, ch. 6, § 15; et livre III, ch. 3, § 16.

§ 6. *Son rôle d'homme dans la société.* Si ce n'est pour être heureux et même vertueux.

§ 7. *Une autre preuve.* Il faut comparer tout ce passage avec le XII[e] livre de la Métaphysique, ch. 7, p. 200 de la traduction de M. Cousin, 2[e] édition. — *De honteuses passions.* C'était au contraire une louange assez relevée en face de la mythologie et des supertitions popu-

rant ainsi le détail des actions que l'homme peut faire, toutes véritablement sont bien petites pour les Dieux, et tout à fait indignes de leur majesté. Cependant le monde entier croit à leur existence; par conséquent on croit aussi qu'ils agissent ; car apparemment ils ne dorment pas toujours comme Endymion. Mais, si de l'être vivant on retranche l'idée d'agir, et à plus forte raison l'idée de faire quelque chose d'extérieur, que lui reste-t-il encore si ce n'est la contemplation? Ainsi donc, l'acte de Dieu, qui l'emporte en bonheur sur tout autre acte, est purement contemplatif; et l'acte qui, chez les humains, se rapproche le plus intimement de celui-là, est aussi l'acte qui leur assure le plus de félicité.

§ 8. Ajoutez encore cette autre considération, que le reste des animaux ne participent pas au bonheur, parce qu'ils sont absolument incapables et privés de cet acte. Pour les Dieux, l'existence toute entière est heureuse; pour les hommes, elle n'est heureuse que dans la mesure où elle est une imitation de cet acte divin; et pour les autres animaux, pas un n'a de part au bonheur, parce que pas un ne participe à cette faculté de la pensée et de la contemplation. Aussi loin que va la contemplation, aussi loin va le bonheur; et les êtres qui sont les plus capables de réfléchir et de contempler, sont aussi les plus heureux, non point indirectement, mais par l'effet même de la contemplation : car elle est en soi d'un prix infini; et je

laires. Platon, il est vrai, avait dès longtemps, après bien d'autres, critiqué ces images grossières et impies.

§ 8. *Le reste des animaux*. C'est dans le même sens que Descartes refuse la pensée aux animaux. — *La contemplation*. Ce principe exagéré a conduit le mysticisme à toutes

me résume en disant que le bonheur peut être regardé comme une sorte de contemplation.

CHAPITRE IX.

Le bonheur suppose un certain bien-être extérieur; mais ce bien-être est très-limité. — La position la plus modeste n'empeche ni la vertu ni le bonheur. — Opinion de Solon; opinion d'Anaxagore; il faut ne croire les théories que quand elles s'accordent avec les faits. — Grandeur du sage; il est l'ami des Dieux; il est le seul heureux.

§ 1. Cependant, comme on est homme, on a besoin aussi pour être heureux du bien-être extérieur. La nature de l'homme prise en elle-même ne suffit pas pour l'acte de la contemplation. Il faut en outre que le corps se porte bien, qu'il ait les aliments indispensables et qu'il reçoive tous les soins qu'il exige. Pourtant, il ne faudrait pas aller croire que l'homme pour être heureux ait besoin de bien des choses et de bien grandes ressources, quoique de fait il ne puisse pas être complètement heureux sans

les folies qu'on sait. — *Le bonheur peut être regardé...* Cette définition du bonheur n'est pas tout à fait d'accord avec celle qui en a été donnée plus haut, livre I, ch. 4, § 15; aussi Aristote la modifie-t-il quelque peu dans le chapitre qui suit.

Ch. IX. Morale à Eudème, livre V. I, ch. 15 et dernier.

§ 1. *Du bien-être extérieur.* Le mot de bien-être est trop vague; et l'on peut demander, par exemple, si Socrate avait du bien-être. — *Ait besoin de bien des choses.* Idée très-

ces biens extérieurs. La suffisance de l'homme est bien loin d'exiger l'excès, non plus que l'usage des biens qu'il possède, non plus que son activité. § 2. Il est possible de faire les plus belles actions sans être le dominateur de la terre et des mers, puisque l'on peut même dans les conditions les plus modestes agir suivant la vertu. On peut voir ceci bien clairement en remarquant que les simples particuliers ne semblent pas se conduire moins vertueusement que les hommes les plus puissants : et qu'ils se conduisent même en général beaucoup mieux. Il suffit d'avoir les ressources fort limitées que nous venons de dire ; et la vie sera toujours heureuse, quand on prendra la vertu pour guide de sa conduite. § 3. Solon peut-être avait fort bien défini les gens heureux en disant que : « Ce sont ceux qui, médiocrement pourvus des biens » extérieurs, savent faire les plus nobles actions et vivre » avec tempérance et sagesse. » C'est qu'en effet, comme il le pensait, on peut, tout en ne possédant qu'une très-médiocre fortune, remplir tous ses devoirs. Anaxagore non plus ne semblait pas supposer que l'homme heureux fût l'homme riche ou puissant, quand il disait : « Qu'il » ne s'étonnerait pas du tout de paraître absurde aux » yeux du vulgaire; car le vulgaire ne juge que sur les » choses du dehors, parce qu'il ne comprend que celles- » là. »

juste, mais dont la plupart des hommes ont tant de peine à faire l'application.

§ 2. *Il est possible*. Admirable maxime qu'on ne saurait trop méditer. — *Le dominateur de la terre*. Peut-être Aristote en écrivant ceci pensait-il à son élève. — *En général beaucoup mieux*. Même remarque.

§ 3. *Solon*. Voir Hérodote, Clio, ch. 30, p. 9, de l'édition de Firmin Didot.— *Anaxagore*. Voir la Morale

§ 4. Ainsi, les opinions des sages paraissent d'accord avec nos théories qui, sans doute, reçoivent par là un nouveau degré de probabilité; mais quand il s'agit de la pratique, la vérité se juge et se reconnaît d'après les actes seuls, et d'après la vie réelle; car c'est là le point décisif. On fera donc bien, en étudiant toutes les théories que je viens d'exposer, de les confronter avec les faits eux-mêmes et avec la vie pratique. Quand elles s'accordent avec la réalité, on peut les adopter; si elles ne s'accordent pas avec elle, il faut les soupçonner de n'être que de vains raisonnements. § 5. L'homme qui vit et agit par son intelligence et qui la cultive avec soin, me paraît à la fois, et le mieux organisé des hommes et le plus cher aux Dieux; car si les Dieux ont quelque souci des affaires humaines, comme je le crois, il est tout simple qu'ils se plaisent à voir surtout dans l'homme ce qu'il y a de meilleur, et ce qui se rapproche le plus de leur propre nature, c'est-à-dire l'intelligence et l'entendement. Il est tout simple qu'en retour ils comblent de leurs bienfaits ceux qui chérissent et honorent avec le plus de zèle ce divin principe, comme des gens qui soignent ce que les Dieux aiment et qui se conduisent avec droiture et noblesse. § 6. Que cette part soit surtout celle du sage,

à Eudème, ch. 5, où est citée une réponse analogue de ce philosophe à des gens qui lui demandaient quel est l'homme le plus heureux.

§ 4. *On fera donc bien.* Aristote avait attribué dès le début de son ouvrage une grande importance à la pratique; et le conseil qu'il donne ici contre lui-même, est tout à fait conforme aux théories antérieures. Voir le livre I, ch. 1, § 18.

§ 5. *Comme je le crois.* Opinion très-remarquable dans Aristote, qui ne s'est guère occupé de la question de la providence. — *En retour.* Plus haut, livre I, ch. 7, § 5, Aristote semblait croire davantage que le bonheur dépend surtout de l'homme.

c'est ce qu'on ne saurait nier; le sage est particulièrement cher aux Dieux. Par suite encore, c'est lui qui me paraît le plus heureux des hommes; et j'en conclus que le sage est le seul qui soit, en ce sens, aussi parfaitement heureux qu'on peut l'être.

CHAPITRE X.

Impuissance des théories; importance de la pratique; opinion de Théognis. — La raison ne parle qu'au petit nombre. Les multitudes ne peuvent être conduites et corrigées que par la crainte des châtiments. — Influence de la nature; nécessité d'une bonne éducation; elle ne peut être réglée que par la loi. Sages conseils donnés au législateur par Platon. — Emploi simultané de la pratique et de la force. La loi seule a la puissance de commander efficacement. — Education publique: éducation particulière; utilités des règles générales et de la science; l'expérience. — Rôle admirable du législateur. — Métier peu utile et peu honorable des Sophistes qui enseignent la politique; elle est indispensable. Les études théoriques sur les constitutions peuvent être de quelque utilité. — Recueil des Constitutions. — Liaison de la morale à la politique; annonce de la Politique d'Aristote faisant suite à sa Morale.

§ 1. Si nous avons suffisamment précisé, dans ces esquisses, les théories qu'on vient de voir et celles des

§ 6. *Le sage est le seul.* Principe recueilli par les Stoïciens.

Ch. X. Gr. Morale, livre I, ch. 1; Morale à Eudème, livre VII, ch. 15.

§ 1. *Dans ces esquisses.* On se rappelle qu'au début de ce traité,

vertus, de l'amitié, et du plaisir, devons-nous croire que maintenant nous ayons achevé toute notre entreprise ? Ou plutôt ne devons-nous pas penser, comme je l'ai déjà dit plus d'une fois, que, dans les choses de pratique, la fin véritable ce n'est pas de contempler et de connaître théoriquement les règles en grand détail, c'est de les appliquer réellement. § 2. En ce qui regarde la vertu, il ne peut pas suffire non plus de savoir ce qu'elle est ; il faut en outre s'efforcer de la posséder et de la mettre en usage, ou de trouver tel autre moyen pour devenir vertueux et bon. § 3. Si les discours et les écrits étaient capables à eux seuls de nous rendre honnêtes, ils mériteraient bien, comme le disait Théognis, d'être recherchés par tout le monde et payés au plus haut prix ; on n'aurait qu'à se les procurer. Mais, par malheur, tout ce que peuvent les préceptes en ce genre, c'est de déterminer et de pousser quelques jeunes gens généreux à persévérer dans le bien, et de faire d'un cœur bien né et spontanément honnête un

Aristote a montré quel dégré d'exactitude on pouvait exiger de la science morale et de la science politique. Il n'a pas cru qu'on puisse dans ces deux sciences préciser absolument les choses ; et il n'a prétendu modestement que donner de simples esquisses. — *Celles des vertus, de l'amitié et du plaisir.* Ceci peut passer pour un résumé assez fidèle de tout le traité qui précède, et pour une justification de la théorie du plaisir qui se trouve au commencement de ce dixième livre. — *Je l'ai déjà dit plus d'une fois.* Voir plus haut, livre I, ch. 1, surtout livre II, ch. 2, et dans plusieurs autres passages.

§ 2. *De savoir ce qu'elle est.* Aristote a souvent critiqué la théorie de Platon et de Socrate, qui réduit la vertu à être une science.

§ 3. *Comme le disait Théognis.* Voir les sentences de Théognis, vers 432. Platon cite aussi ce vers dans le Ménon, p. 217 de la traduction de M. Cousin. — *Quelques jeunes gens généreux.* C'est déjà beaucoup, puisque plus tard ces jeunes gens deviendront des citoyens et des chefs de famille.

ami inébranlable de la vertu. § 4. Mais, pour la foule, les préceptes sont absolument impuissants pour la pousser au bien. Elle n'obéit point par respect, mais par crainte : elle ne s'abstient pas du mal par le sentiment de la honte, mais par la terreur des châtiments. Comme elle ne vit que de passions, elle ne poursuit que les plaisirs qui lui sont propres, et les moyens de se procurer ces plaisirs : elle s'empresse de fuir les peines contraires. Mais quant au beau, quant au vrai plaisir, elle ne s'en fait pas même une idée, parce qu'elle ne les a jamais goûtés. § 5. Quels discours, je le demande, quels raisonnements pourraient corriger ces natures grossières ? Il n'est pas possible, ou du moins il n'est pas facile de changer par la simple puissance de la parole des habitudes dès longtemps sanctionnées par les passions ; et l'on ne doit pas être médiocrement satisfait, quand, avec toutes les ressources qui peuvent aider l'homme à être honnête, on arrive à posséder la vertu.

§ 6. Les hommes, à ce qu'on prétend, deviennent et

§ 4. *Pour la foule.* C'est que la foule n'est point éclairée et qu'elle n'étudie pas. L'observation d'Aristote est encore trop vraie de nos jours, bien qu'elle le soit moins que de son temps. Mais on peut trouver que le philosophe est bien sévère. Platon l'est moins ; et il ne désespère pas aussi complétement de l'efficacité des préceptes sur le vulgaire. Les progrès incontestables de la civilisation, dont Aristote pouvait se donner le spectacle par l'exemple seul de la Grèce, réfutent cette théorie misanthropique.

§ 5. *Il n'est pas facile.* Aristote semble comprendre qu'il est allé trop loin ; et cette expression atténue beaucoup la dureté de celles qui la précèdent. Un peu plus bas, il se rangera tout à fait à l'avis de Platon prétendant que les lois doivent toujours être précédées d'un exposé des motifs, qui s'adresse à la raison des citoyens, et cherche à les conduire par les voies de la persuasion, avant de recourir à la rigueur des peines. Sans doute la tâche n'est pas facile ; mais ce n'est pas une raison pour que la philosophie la déserte.

§ 6. *Les hommes...* Il faut remarquer l'admirable bon sens de toutes

sont vertueux, tantôt par nature, tantôt par habitude, tantôt enfin par éducation. Quant à la disposition naturelle, elle ne dépend pas de nous évidemment ; c'est par une sorte d'influence toute divine qu'elle se rencontre dans certains hommes qui ont vraiment, on peut dire, une chance heureuse. D'un autre côté, la raison et l'éducation n'ont pas prise sur tous les caractères ; et il faut qu'on ait préparé de longue main l'âme de l'élève, pour qu'il sache bien placer ses plaisirs et ses haines, comme on prépare la terre qui doit nourrir le germe qu'on lui confie. § 7. L'être qui ne vit que par la passion, ne peut pas écouter la voix de la raison qui le détourne de ce qu'il désire ; il ne peut même pas la comprendre. Comment retenir et dissuader un homme qui est dans cette disposition ? La passion en général n'obéit pas à la raison ; elle ne cède qu'à la force. § 8. Ainsi, la première condition, c'est que le cœur soit naturellement porté à la vertu, aimant le beau et détestant le laid. Mais il est bien difficile qu'on soit dirigé convenablement dès son enfance vers la vertu, si l'on n'a pas le bonheur d'être élevé sous de bonnes lois. Une vie tempérante et rude n'est rien moins qu'agréable à la plupart des hommes, ni surtout à la jeunesse. Aussi, est-ce par la loi qu'il faut régler l'é-

ces observations et de ces conseils. — *Comme on prépare la terre.* Précepte excellent, qui renferme tout le secret de l'éducation.

§ 8. *Sous de bonnes lois.* C'est un ordre de considérations qu'Aristote n'a pour ainsi dire pas touché jusqu'à présent, et sur lequel son maître a beaucoup insisté. Ce sera une transition naturelle de la morale à la politique. — *Par la loi qu'il faut régler.* Le quatrième livre de la Politique est consacré presque tout entier à ce grave sujet. Voir ma traduction, p. 241 et suiv., 2e édition.

ducation des enfants et leurs travaux ; car ces prescriptions ne seront plus pénibles pour eux, quand elles seront devenues des habitudes. § 9. Il ne suffit même pas que les hommes dans leur jeunesse reçoivent une bonne éducation et une culture convenable ; mais comme il faut, quand ils seront arrivés à l'âge viril, qu'ils continuent cette vie et qu'ils s'en fassent une habitude constante, nous aurons besoin de nouveau, pour atteindre ce résultat, du secours des lois. En un mot, il faut que la loi suive l'homme durant son existence entière ; car la plupart des hommes obéissent bien plutôt à la nécessité qu'à la raison, et aux châtiments plutôt qu'à l'honneur.

§ 10. Aussi, l'on a bien fait de penser que les législateurs doivent attirer les hommes à la vertu par la persuasion, et les y engager simplement au nom du bien, assurés que le cœur des honnêtes gens, préparé par de bonnes habitudes, entendra cette voix ; mais qu'ils doivent en outre décréter des répressions et des châtiments contre les hommes rebelles et corrompus, et même débarrasser complétement l'État de ceux qui sont moralement incurables. On ajoute tout aussi sagement que l'homme qui est honnête et qui ne vit que pour le bien, se rendra sans peine à la raison, tandis qu'il faudra châtier par la douleur l'homme pervers qui ne songe qu'au plaisir, comme on frappe une bête brute sous le joug. Et voilà aussi pourquoi

§ 9. *Il faut que la loi suive l'homme.* Ce principe a été exagéré dans l'antiquité. Il a été du reste développé par Platon dans la République et dans les Lois.

§ 10. *Aussi l'on a bien fait.* Aristote aurait pu nommer Platon qui introduisit cette heureuse innovation, ou plutôt qui recommanda cette pratique aussi sage qu'humaine. Voir les Lois, livre IV, p. 239, traduction de M. Cousin.

on recommande de choisir, parmi les châtiments qu'on impose, ceux qui sont le plus opposés aux plaisirs que le coupable aime avec tant d'aveuglement.

§ 11. Si donc il faut, ainsi que je l'ai dit tout à l'heure, que l'homme, pour devenir un jour vertueux, ait d'abord été bien élevé, et qu'il ait contracté de bonnes habitudes; s'il faut qu'ensuite il continue de vivre dans de louables occupations, sans jamais faire le mal ni de gré ni de force; ces résultats admirables ne peuvent toujours être obtenus que si les hommes y sont contraints par une certaine direction d'intelligence, ou par un certain ordre régulier qui a la puissance de se faire obéir. § 12. Le commandement d'un père n'a pas ce caractère de force ni de nécessité, non plus en général que le commandement d'un homme seul, à moins que cet homme ne soit roi, ou qu'il n'ait quelque dignité pareille. Il n'y a que la loi qui possède une force coërcitive égale à celle de la nécessité, parce qu'elle est l'expression, dans une certaine mesure, de la sagesse et de l'intelligence. Quand ce sont des hommes qui s'opposent à nos passions, on les déteste, eûssent-ils mille fois raison de le faire; mais la loi ne se rend pas odieuse en ordonnant ce qui est juste et honnête. § 13. Lacédémone est le seul État, on peut dire, où le législateur, peu imité en cela, paraît avoir pris un grand soin de l'éducation des citoyens et de leurs travaux.

§ 11. *Qui a la puissance de se faire obéir.* On n'a jamais mieux expliqué la cause et le but de l'autorité publique, ainsi que la puissance et la grandeur de la loi.

§ 12. *L'expression de la sagesse.* Voir un éloge semblable de la loi dans la Politique, livre III, ch. 10, p. 140 de ma traduction, 2e édition.

§ 13. *Lacédémone est le seul État.* Voir la Politique, livre II, ch. 6, p. 94, id. ibid., et surtout livre V,

Dans la plupart des autres États, on a négligé ce point essentiel ; et chacun y vit comme il l'entend, « Gouvernant sa femme et ses enfants », à la façon des Cyclopes. § 14. Le mieux serait que le système de l'éducation fût public, en même temps que sagement conçu et qu'on se trouvât soi-même en mesure de l'appliquer. Partout où ce soin commun est négligé, chaque citoyen doit se faire un devoir personnel de pousser à la vertu ses enfants et ses amis ; ou du moins, il doit en avoir la ferme intention. Le vrai moyen de se mettre en état de remplir ce devoir, c'est, d'après ce que je viens de dire, de se faire législateur soi-même. Quand le soin de l'éducation est public et commun, ce sont évidemment les lois seules qui peuvent y pourvoir ; et l'éducation est ce qu'elle doit être, lorsqu'elle est réglée par de bonnes lois, que ces lois d'ailleurs soient écrites ou ne le soient pas. Il importe également fort peu qu'elles statuent sur l'éducation d'un seul individu ou celle de plusieurs, pas plus qu'on ne fait cette distinction pour la musique, pour la gymnastique, ou pour toutes les autres études auxquelles on applique les enfants. Mais si, dans les États, ce sont les institutions légales et les mœurs qui ont ce pouvoir, ce sont dans le sein des familles les paroles et les mœurs des pères qui doivent l'exercer. Et même leur autorité doit y être plus

ch. 1, p. 264. — *Gouvernant sa femme.* Aristote donne cette même citation plus complète dans la Politique, livre I, ch. 1, p. 9, id. ibid.

§ 14. *Où ce soin commun est négligé.* Même dans les États où l'éducation des enfants est publique, les parents ont toujours de grands devoirs à remplir envers eux. Ils ne peuvent jamais rejeter sur l'État qu'une très-faible part de la responsabilité que la nature leur impose. — *Les lois seules.* C'est trop dire ; ce qui est vrai, c'est qu'alors les lois prennent une part considérable à l'éducation des ci-

grande encore, puisqu'elle ne leur vient que des liens du sang et des bienfaits; car le premier sentiment que la nature inspire aux enfants, c'est l'amour et l'obéissance. § 15. Il est encore un point sur lequel les éducations particulières l'emportent sur l'éducation commune ; et l'exemple de la médecine nous fera bien comprendre ceci. En général, quand on a la fièvre, la diète et le repos sont un excellent remède ; mais il peut y avoir tel tempérament auquel ce remède ne convient pas, de même qu'un lutteur n'oppose pas les mêmes coups et le même jeu à tous ses adversaires. De même aussi, quand l'éducation est particulière, le soin qui s'applique alors spécialement à chaque individu, semble avoir quelque chose de plus achevé, puisque chaque enfant reçoit personnellement le genre de soins qui lui convient davantage. Mais les soins les meilleurs, même dans un cas individuel, seront toujours ceux que donnent ou le médecin, ou le gymnaste, ou tel autre maître, quand ce maître connaît les régles générales, et qu'il sait que telle chose convient à tout le monde ou du moins à tous ceux qui sont dans telles ou telles conditions; car les sciences ne tirent leurs noms que du général, de l'universel, et ne s'occupent en effet jamais que de lui. § 16. Je ne nie pas d'ailleurs que, même en étant fort ignorant, on ne puisse aussi traiter avec succès tel cas particulier, et qu'à l'aide de l'expérience toute seule on ne réussisse parfaitement. Il suffit d'avoir observé

toyens. — *Le premier sentiment.* Voir plus haut, livre VIII, ch. 12, § 2.

§ 15. *Il est encore un point.* Il semble qu'il manque ici une transition, ou bien il y a quelque désordre dans le texte.

§ 16. *Je ne nie pas d'ailleurs.* Même remarque. Toutes ces idées se lient mal à celles qui les précèdent;

avec exactitude les particularités que chacun lui présente; et c'est ainsi qu'on voit des gens qui sont pour eux-mêmes d'excellents médecins, et qui ne pourraient absolument rien contre les souffrances d'un autre. Néanmoins, quand on veut devenir sérieusement habile en pratique et en théorie, il faut aller jusqu'au général, jusqu'à l'universel, et le connaître aussi profondément que possible. Car, ainsi qu'on l'a dit, c'est à l'universel que se rapportent toutes les sciences.

§ 17. Quand on veut améliorer les hommes par les soins qu'on leur donne, que ce soit d'ailleurs une multitude ou un petit nombre, il faut d'abord viser à se faire législateur, puisque c'est par les lois que l'humanité devient meilleure. Mais ce n'est pas une œuvre vulgaire que de bien conduire l'être, de quelque genre que ce soit, qui est confié à vos soins; et si quelqu'un peut accomplir cette tâche difficile, c'est surtout celui qui possède la science, comme dans la médecine, par exemple, et dans tous les autres arts, où il faudrait à la fois des soins et de la réflexion.

§ 18. Comme conséquence de ceci, faut-il que nous recherchions comment et à quelle source on pourrait acquérir le talent de législateur? Dois-je répondre : c'est

et cela pourrait sembler une digression. — *Ainsi qu'on l'a dit.* Ceci ne semble se rapporter à Platon qui a en effet établi ce principe, ou même à Aristote, qui l'a souvent répété dans la Logique et dans la Métaphysique.

§ 17. *Viser à se faire législateur.* Il semble qu'Aristote veuille dire ici que, même pour bien faire l'éducation d'un seul individu ou de ses enfants, il faut posséder la science des lois. Cette idée ne serait pas très juste; mais c'est une conséquence de la théorie erronée qui donne à la politique une si grande supériorité sur la morale.

en faisant ici comme pour toute autre science, c'est-à-dire en s'adressant aux hommes politiques, puisque ce talent législatif, à ce qu'il semble, est aussi une partie de la politique? Ou bien, ne devons-nous pas dire qu'il n'en est pas de la politique comme des autres sciences et des autres espèces d'études? Dans les autres sciences, ce sont les mêmes personnes qui enseignent les règles pour bien faire et qui les appliquent, témoins les médecins et les peintres. Quant à la politique, ce sont les Sophistes qui se vantent de la bien enseigner. Mais pas un d'eux n'en fait; et elle est réservée aux hommes d'État, qui semblent s'y livrer par une sorte de puissance naturelle, et la traiter par l'expérience bien plutôt que par la réflexion. Ce qui le prouve, c'est qu'on ne voit jamais les hommes d'État ni écrire ni parler de ces sujets, bien que peut-être ils y trouvassent plus d'honneur que n'en donnent les harangues devant les tribunaux ou devant le peuple. On ne voit pas non plus que ces personnages fassent des hommes politiques de leurs propres enfants, ou de quelques-uns de leurs amis. § 19. Il est bien probable pourtant qu'ils n'eussent pas manqué de le faire, s'ils le pouvaient; car ils ne sauraient laisser un héritage plus utile aux États qu'ils gouvernent ; et ils ne pourraient trouver, ni pour eux-mêmes, ni pour ceux qui leur sont les plus chers, rien de supérieur à ce talent. Je reconnais d'ailleurs que l'expérience est ici d'une grande utilité; car autrement,

§ 18. *En s'adressant aux hommes politiques.* Sur l'impuissance des hommes politiques à transmettre leur science aux autres, et même à leurs enfants, il faut lire Platon dans le Protagoras, le Ménon, la République, le Gorgias. — *Ce sont les Sophistes.* Voir surtout le Protagoras de Platon.

ils ne deviendraient pas des hommes d'État plus habiles à bien gouverner par la longue habitude du gouvernement. Ainsi donc, quand on veut s'instruire dans la science politique, on a besoin, ce semble, d'y joindre la pratique à la théorie. § 20. Mais les Sophistes, qui font tant de bruit de leur prétendue science, sont fort loin d'enseigner la politique ; ils ne savent précisément, ni ce qu'elle est, ni ce dont elle s'occupe. S'ils s'en rendaient bien compte, ils ne l'auraient pas confondue avec la rhétorique, ni surtout ravalée même au-dessous. Ils ne pourraient pas croire davantage qu'il fût aisé de faire un bon code de lois en rassemblant toutes celles qui ont le plus de renommée, et en faisant un choix des meilleures. On dirait, à les entendre, que le choix n'est pas lui-même un acte de haute intelligence ; et que, bien juger n'est pas ici le point capital, tout comme dans la musique. En chaque genre, les gens d'expérience spéciale sont les seuls qui jugent parfaitement les choses, et qui comprennent par quels moyens et comment on arrive à les produire, comme ils en savent aussi les combinaisons et les harmonies secrètes. Quant aux gens qui n'ont pas cette expérience personnelle, ils doivent se contenter de ne pas ignorer si l'ouvrage est en gros bon ou mauvais, comme pour la peinture.

§ 19. *La pratique a la théorie.* Il est bien peu d'hommes d'État, même de nos jours, qui aient su réunir ces deux conditions.

§ 20. *S'ils s'en rendaient bien compte.* Il faut se rappeler que par ses relations avec Philippe et Alexandre, Aristote avait vu d'assez près le mécanisme politique de quelques-uns des gouvernements de son temps. — *Un bon code de lois.* Je ne sais à qui s'adresse cette critique. — *Les seuls qui jugent parfaitement.* C'est le proverbe latin : « Credendum est cuique in suâ arte perito. » C'est le bon sens qui le dicte.

§ 21. Mais les lois sont les œuvres et les résultats de la politique. Comment donc avec leur aide pourrait-on devenir législateur, ou du moins juger quelles sont les meilleures d'entr'elles? Ce n'est pas par l'étude des livres qu'on voit les médecins se former, bien que ces livres ne se bornent pas à indiquer seulement les remèdes, mais qu'ils aillent jusqu'à détailler, et les moyens de guérir, et la nature des soins divers qu'il faut donner à chaque malade en particulier, d'après les tempéraments dont on analyse toutes les différences. Les livres, d'ailleurs, utiles peut-être quand on a déjà l'expérience, sont d'une inutilité complète pour les ignorants. Les recueils de lois et de constitutions pourraient bien être dans le même cas; ils me semblent fort utiles quand on est déjà capable de spéculer sur ces matières, de juger ce qui est bien et ce qui est mal, et de discerner les institutions qui pourraient convenir suivant les divers cas. Mais si, sans avoir cette faculté de les bien comprendre, on se met à étudier ces recueils, on sera tout à fait hors d'état de juger sainement des choses, si ce n'est par un hasard exceptionnel, quoique je ne nie pas que cette lecture ne puisse donner assez vite une intelligence plus grande de ces matières.

§ 22. Ainsi donc, nos devanciers ayant laissé inexploré le champ de la législation, il y aura peut-être quelqu'avantage à l'étudier nous-même et à traiter à fond de la politique, afin de compléter par là, dans la mesure de

§ 21. *Par l'étude des livres.* Il est probable que quelques Sophistes du temps d'Aristote avaient recommandé l'étude des lois, comme la seule méthode de se former à la politique. Il serait difficile de dire à qui l'on doit attribuer précisément cette opinion.

§ 22. *Inexploré le champ de la législation.* Il semble que cette assertion n'est pas très-exacte et que

notre pouvoir, la philosophie des choses humaines. § 23. Et d'abord, quand nous trouverons dans nos prédécesseurs quelque détail de ce vaste sujet heureusement traité, nous ne manquerons pas de l'adopter en le citant : et ensuite, nous verrons d'après les constitutions que nous avons recueillies, quels sont les principes qui sauvent ou qui perdent les États en général, et en particulier chaque État divers. Nous rechercherons les causes qui font que quelques-uns sont bien gouvernés et que les autres le sont mal ; car, lorsque nous aurons achevé ces études, nous verrons d'un coup d'œil plus complet et plus sûr quel est l'État par excellence, et quelles sont pour chaque espèce de gouvernement la constitution, les lois et les mœurs spéciales qu'il doit avoir pour être en son genre le meilleur possible.

Entrons donc en matière.

le souvenir seul des Lois de Platon suffisait pour la réfuter. — *La philosophie des choses humaines.* Expression admirable.

§ 23. *De l'adopter en le citant.* Tout le second livre de la Politique est consacré par Aristote à l'examen des théories antérieures aux siennes. C'est sa méthode constante dans le Traité de l'Ame, dans la Métaphysique, etc. — *Les constitutions que nous avons recueillies.* C'est le fameux Recueil des Constitutions, qui a péri si malheureusement. Voir les fragments qui en restent, dans le second volume des Fragmenta historicorum de M. Firmin Didot, p. 10? et suiv. Voir aussi ma préface à la Politique, p. XXI, 1re édition. — *Quel est l'État par excellence.* Voir sur tout ce passage l'appendice à ma seconde édition de la Politique, p. CLXXXIV. — *Entrons donc en matière.* Ceci peut preparer assez bien la Politique. Mais on attendait plutôt ici quelques généralités définitives sur la morale. C'est un résumé qui manque.

FIN DU LIVRE DIXIÈME

ET DU DEUXIÈME VOLUME.



